

**الإمام أبو العباس أحمد بن علي
بن عبد الرحمن المنجور**

**مختصر نظم الفرائد ومبدى
الفوائد لمحصل المقاصد**

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

لقد تم نشر هذا الكتاب بمبادرة من آل الإمام
المنجور وريته المرحوم عبد الهادي ابن العباس
ابن محمد المنجور رغبته في إظهاره في صورة تكشف
روائعه وتبرز كنوزه للقارئ المهتم بخصائص الثقافة
المغربية والأصيلة والطالب الدارس لفحول الفكر
الإسلامي في قديم عصورنا الزاهية والباحث العالم
المختص في العقائد والأصول.

والله ولي التوفيق.

عن أهل الإمام المنجور
د. أبو آدم محمد المنجور

د. إدريس المنجور

بسم الله الرحمن الرحيم

تقديم

للدكتور عبد الله الهاوي والتاوي
عضو أكاديمية المملكة المغربية

لقد مر بساحتنا المغربية حشد كبير من كبار الشخصيات الهامة من الذين تركوا لهم بصمات متميزة في عالم السياسة وعالم المعرفة وعالم الإبداع ، عبر العصور والأزمان.

وأستطيع القول : إن في صدر هؤلاء الرجال العلامة المشارك (EPISTMOLOGIQUE) ، و"المنفتح" أيضا على محيطه، الشيخ أحمد المنجور المكناسي النجار ، الفاسي المولد والدار ، على حد تعبير تلميذه ابن القاضي الذي حصل على "إجازة" المنجور بخطه على ما نقرأه في جذوة الاقتباس.

هذا الرجل الذي وقع الإجماع على "مشاركته" في سائر العلوم ، و على نزاهته في البحث العلمي واحترامه للرأي الآخر ، واعترافه بالحق أينما كان.

هذا الرجل الذي أسهم في تكوين عدد كبير من أطر المغرب قاطبة، و لم ينحصر علمه مدينة فاس ولكنه تجاوز العاصمة العلمية إلى مدينة

مراكش عاصمة الدولة السعدية ليصبح أستاذا ملحوظا من أساتذة أحمد المنصور الذهبي، بطل وقعة وادي المخازن التي غيرت - كلنا يعلم - خارطة إمبراطورية البرتغال.

أمسى الملك أحمد المنصور يجلس بين يدي الأستاذ المنجور ليستمع إليه و يستفيد منه، و ينتهي ذلك إلى أن يلتبس الملك من شيخه المنجور أن يمنحه ما كان يسمى "الإجازة"، أي إذن الأستاذ المنجور للخليفة المنصور في أن يروي عن شيخه ما سمعه و ما حفظه و ما كتبه ... !

و من الطبيعي أن يتهافت كل رجال الفكر على أحمد المنجور للأخذ بنصيبهم لاسيما وقد علموا أن سيد البلاد كان في صدر الذين تتلمذوا على هذا المنجور .. ! لقد سما ذكره و تألق صيته و أمسى من الذين ترفع لهم الحناصر كما كانوا يقولون بتعبير الأمس ! قبل أن يدركه أجله عام 995 هـ 1587 م على ما يذكره تلميذه ابن القاضي.

كان المنجور يؤمن بأن العلم كان لا يعترف بالحدود ! و أن الثقافة تعني اقتحام كل ميدان. و من هنا وجدناه يشارك في مجالس الشطرنج، و من هنا وجدناه أيضا من الذين مارسون الموسيقى !!

و لنتصور عالما كبيرا من علماء جامعة القرويين يجد من الوقت ما يواجهه به لاعبا من هواة الشطرنج، و يجد من الوقت ما يسمح له بالمشاركة في الجوق !

لقد سمعت اسم الشيخ " المنجور " يقاس أول مرة و أنا بين يدي لجنة تتألف من أساتذة كبار طلعوا إلينا من الرباط ليمتحنونا لنيل شهادة العالمية في جامعة القرويين !

تتألف اللجنة من الرئيس الوزير محمد بوعشرين، والقاضي محمد السايح و الفقيه عبد الرحمان الشفشاوني و الشيخ أحمد بن عبد النبي، كان هذا يوم السبت 28 يونه 1947 (9 شعبان 1366) .

و أذكر أن الفقيه الشفشاوني كان يلقي علي أسئلة مستكدة تهدف إلى معرفة مدى ثمكني بما يسمى " المتون " : الأدوات الأساسية لانطلاق الطالب في بحثه ... و كان من جملة ما سألني عنه " أبنية الفعل المزيد فيه " .. و قد ضحكوا لما أمليت أمامهم أحد الأبيات من لامية الأفعال :

زهزقت، هلمقت، رحمت، أكوال، قره
شفت، إجفاظ، أسلهم، قطرون الجملا !

أراد الشيخ الشفشاوني، رحمه الله، أن يمازحني قال : أنت تحفظ هذه المتون القديمة، فلم تخلق لحيتك و تشكر لهيأة أصحاب تلك المتون ؟ ! هنا أنقذني القاضي السايح الذي قال للجماعة : هذا يشبه الشيخ " المنجور " الذي يتكيف مع الدهور ! !

منذ ذاك التاريخ و أنا أجعل نصب عيني هذا الرجل الجليل القدر الذي أخذ عن جهاذة العلماء، و أخذ عنه أعيان الطلاب، و لم

أنس الترجمة له في موسعتي عن (جامع القرويين التي كانت موضوع) أطروحتي لنيل دكتوراه الدولة من جامعة الإسكندرية عام 1971.

كانت مؤلفات هذا الرجل كثيرة ومتنوعة وممتعة في ذات الوقت، أغنى أن يأتي يوم يلتفت إلى تحقيقها وتقييمها زملاؤنا وطلبتنا، كان منها شرحه لنظم ابن زكري المغراوي (ت 899 هـ 1494) في علم الكلام : الشرح المطول والمختصر ..

و قد سررت أيما سرور عندما أهدي إلي الأستاذ ادريس المنجور شقيق صديقي القديم المهندس عبدالرفيع، تأليف جده الذي يحمل عنوان (مختصر نظم الفوائد، و مبدأ الفوائد لمحصل المقاصد)، و هو ابتدئ هكذا : "يقول العبد الفقير إلى الله، المرتجى مغفرة ربه ورحمائه أحمد بن علي المنجور وقاه الله شح نفسه، و جعل خير أيامه يوم أن يحل برسه" .. و ينتهي بهذه الكلمات : وهنا انقضى هذا المختصر و الحمد لله رب العالمين، انتهى و كفى و سلام على عباده الذين اصطفى".

وهكذا أخرج السيد إدريس هذا الكتاب من طور المخطوط الصعب إلى طور المطبوع السهل، ليجعله رهن إشارة الباحثين و الدارسين و يقرب الناس للوصول إلى التأليف.

لقد شكرت للأستاذ ادريس المنجور هذا المسمى الحميد الذي بذله برورا بتاريخ أسلافه، هذه الخطوة التي مكنتنا من توجيه رسالة قوية إلى المهتمين بالتراث المغربي عليهم يتحركون ! ويكفيه أنه وضع

الكرة في مرمى الباحثين كما نقول بلغة الكرة و الكرويين... ! فهل
يسمى رجال الفلسفة و علام الكلام إلى تحقيق هذا التأليف الذي
أصبح بين أيديهم سائغا للتحقيق و التدقيق و التعليق ؟ أمني أن نجد
من هواة البحث العلمي من يجدون متعة في السهر و الأرق، و من فاته
اللحم فعليه بالمرق" !!

2012/10/12

د. عبدالهادي التازي

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ وَصَلَّى اللَّهُ عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَآلِهِ وَوَعَدَهُ
 يَقُولُ الْعَبْدُ الْيَقِينُ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي تَجَنَّبَ مَغْرُورَهُ
 رَبِّهِ وَرَحْمَتُهُ أَحَدٌ عَلَى الصَّبْرِ وَقَوْلُهُ اللَّهُ
 فَتَجَنَّبَ نَفْسَهُ وَجَعَلَ عَيْنَهُ إِثَامَ يَوْمِ أَرْجُلَيْهِ رُفْسَهُ
الْحَمْدُ لِلَّهِ عَلَى سَوَابِغِ عَمَلِهِ وَرَحْمَتِهِ وَالسَّلَامُ لَهُ تَبَارَكَ عَلَيْهِ مَا
 خَوَّلَنَا مِنْ عَظِيمٍ وَعَلَا رُوحَهُ وَالطَّلَاةُ وَالسَّلَامُ عَلَى فَخْرِيهِمْ وَنَبِيِّ صِفَتِهِ
 وَوَعَلَى آلِهِ وَرَحْمَتِهِ الْمُسْتَقِيمِ بِعَيْنِهِ وَالْقَلْبِ بِمُحْتَمِلِهِ وَبِجَدِّهِ
 بِالْأَرْضِ خَلْقَ الْخَلْقِ كَمَا بِهِ الْمَشْهُورُ فَبَطَلَ الْعِلَالُ بِدَوْنِهِ وَالْعَوَالِدُ بِوَيْهِ
 شَيْءٌ مَحْضَرٌ لَهَا صَدْرُ حَتْمٍ لَا يَنْقُصُ فِيهِ عَلَى خَلْقِ الْفَلَاحِ الْأَخْلَوَاتِ
 الْفَلَاحُ غَيْرُ مَتَعْرِضٍ لِنَفَاةِ الْإِلَهِ تَدْعُو أَرْضُ وَرَأَيْتُ كَلَامَهُ بِتَعْرِيفِ بَشَرٍ
 الْكَلَامُ عَلَيْهِ وَرَأَيْتُ الْمُسْتَعْلَى وَعَلَيْهِ الْمُسْلِمُ
 يَقُولُ الْغَيْثُ لِلَّهِ الْحَمْدُ بِجَوَارِي زَكِيٍّ لِلَّهِ رَبِّ الْخَلْقِ
 وَالْقَمَرُ الْكَلِمُ الَّذِي قَدْ أَفْنَى عِلْمَ أَصُولِ الدِّينِ مَعَ مَا أَمْنَهُ
 عَلَى الْقَوْلِ الْأَمْرُ لَهُ الْفَوْزُ الْكَلَامُ قَوْمَانِي لَقِيَتْهُ أَرْضُ الْهَدَى وَالْوَلَدُ
 أَرْضُ الْمَوَالِي وَالْمَلَأَ فَعَلَقَ الْحَدِيثُ وَالْمَلَأَ بِاللِّسَانِ عَلَى فَضْلِ الشَّعْطِ
 نَعْلَمُ بِالْعِظَامِ بِالرُّوحِ الْعَوَاضِلُ الْكَلِمُ بِعَلْقَتِهِ عَلَى تَقْطِيعِ الْمَنْعِ بِكَيْ
 لَمْ نَعْلَمْ سَوَاءَ كَلَامُهُ فِي أَمَلِ الْبَسَاءِ أَوْ أَعْتَقَادِ الْأَوْحَانِ بِالْحَمْدِ أَوْ الْحَمْدِ
 أَوْ خَدْعَةٍ بِسَاطِ الْبَزْكَاءِ وَتَقْدِيمِ الْعِظَامِ الْبِلَالَةَ عَلَى الْخَمْرِ وَالْكَسَى الْحَقِّ أَوْ
 الشَّعْطِ وَالَّذِي فِي السَّيِّدَةِ وَبِهَا كَوْنُهُ الْكَلَامُ عَلَى أَصُولِ مَرْجُوعٍ قَبْلَ صَوْلَانِ
 عِلْمِ التَّوْحِيدِ وَسِلَاقِ سَلَاةِ كَوْنِهِ الْكَلَامُ غَيْرُ الْفَلَمِ الْكَلِمَةُ عَيْنُهُ فَرْوَعُ
 عَمَهُ قَالَتْ لَمْ يَخْلُقْ الْفَلَاحُ بِسَبْطِ الْقَلْبِ بِكَلِمَةٍ لَهُ الصَّبْرُ خَطَرُ الْعَمَلِ بِهِ
 بِفَضْلِ صَبْرِهِ كَلِمَةُ الْقَمَرِ تَعْلَى عَلَيْهِ مَا مَعَهُ مَا فَرَزَكَ الْفَلَاحُ عَلَى عِلْمِ أَصُولِ
 الَّذِي وَرَقَتْ لَهُ الْمَلِكَةُ الْيَقِينُ مَا لَمْ يُؤْمَرْ بِهِ فَبَلَدُهُ

بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه
يقول العبد الفقير إلى الله المرتجي مغفرة ربه ورحمته أحمد بن علي المنجور وقاه
الله شح نفسه وجعل خيره أيامه يوم أن يحل برمسه.

الحمد لله على سوانح عوارفه، والشكر له سبحانه على ما خولنا من عظيم
معارفه والصلاة والسلام على محمد نبيه وخير صفوته، وعلى آله وأصحابه
المهتدين بهديه والقائمين بحجته وبعد فالغرض أن أخلص من كتابي الموسوم
بالنظم الفرائد ومبدي الفوائد في شرح محصل المقاصد، مختصراً أقصر فيه
على حل ألفاظ الأصل وأبين أنحاء غير متعرض لنقل، إلا أن تدعوا ضرورة
إليه، كأن يتوقف فهم الكلام عليه، والله المستعان وعليه التكلان.

يقول عبد ثلاثه أحمد هو ابن زكري الله ربي أحمد
والله أشكر الذي قد أههما علم أصول الدين مع ما أههما

محكي القول الله ربي إلى آخر الكتاب وما بينهما إعتراض وأحمد الأول
إسم المؤلف والثاني فعل والحمد هو الثناء باللسان على قصد التعظيم تعلق بالفضائل
أو بالفواضل والشكر فعل ينبىء عن تعظيم المنعم بسبب الإنعام سواء كان ذكراً
باللسان أو إعتقاداً أو محبة بالجنان أو عملاً أو خدمة بسائر الأركان وتقديم لفظ
الجلالة على أحمد وأشكر للحصر أو التعظيم والدين الشريعة وهي مشتملة على
أصول وفروع فأصولها علم التوحيد وسيأتي بيان كونه أصلاً وأن غيره من العلوم
الشرعية فروع عنه والإلهام إلقاء شيء في القلب يطمئن له الصدر يخص الله به بعض
أصفياه شكر الله تعالى على ما فهمه لما قرره الناس من علم أصول الدين وعلى ما
ألهمه محال لم يوجد لمن قبله :

فالحمد والشكر لواجب الوجود لذاته على الذي به وجود
من اشرف العلوم والمعارف وما به الوصول للمعارف
من اليقينيّات ليقين في مطلب التوحيد أصل الدين

ما ذكر هنا من الحمد مغاير الأول لأن القصد بالأول الوصف بالجميل وكل من صفاته تعالى جميل ورعاية جميعها أبلغ أو بأنه سيحجود بخلاف قوله الحمد لواجب الوجود فإن فهو ثناء بصفة واحدة وهي فلكه لجميع الحمد فالحمد الأول أشمل وذكر الثاني معده كذكر الخاص بعد العام واعتناء بالخاص لافتتاح القرآن به ومثل هذا يتقرر في الشكر الأول والشكر الثاني لاكن خص الثاني بالذكر اهتماما به وإشارة إلى براعة الإستهلال وأتى به جملة إسمية بمناسبة ما قبله والله أعلم وعبر بالمضارع في قوله وجود للدلالة على الاستمرار وأشرف العلوم هو علم التوحيد لأن شرف العلم بشرف معلومه ولا أجل من الله تعالى وصفاته فالعلم به أجل العلوم وأشرفها والمعارف الأول جمع معروف بمعنى الإحسان والثاني جمع معرفة فهو تجنبس وفي بعض النسخ بدل المعارف الأول العوارف جمع عارفة وهي المعروف ومن قوله من اليقينيّات بيان لما به الوصول للمعارف وأراد القضايا اليقينية التي يتألف منها السرهان ويتوصل به إلى المعارف النظرية وسياتي بيانها واليقين بدل من المعارف بإعادة العامل ويحتمل أن يتعلق بكون خاص حذف للدلالة السياق أي من اليقينيّات موصلة لليقين وأصل الدين بدل من التوحيد.

عليه قد أجمعت الشرائع وذاك مبتها وأصل شائع

أي على التوحيد ولا شك في إجماع الشرائع عليه وإنما اختلفت في بعض المروع قال الله تعالى وما أرسلنا من قبلك من رسول إلا يوحي إليه أنه لا إله إلا أنا فاعبدون وقد اشتمل قوله لا إله إلا أنا فاعبدون على جميع أصول الدين وعقائده قوله وأصل شائع أي في جميع الشرائع وهو تأكيد لما قبله.

يعلم غالباً بالاستدلال بالذات والصفات والأفعال
وقد يكون ذلك بالإلهام ومحض فضل الله والإنعام

للذات يتعلق بالاستدلال وهو إقامة الدليل أي الاستدلال لأجل معرفة الذات يعني أن التوحيد وما يتعلق بذات الله تعالى وصفاته وأفعاله يعلم في الغالب بطريق النظر والاستدلال وقد يعلم بالإلهام ومحض الفضل والإنعام من غير تعب ولا مشقة وهذا لأن المعارف الإلهية نظرية لا ضرورية وتوقف العلم غير الضروري على النظر وإنما هو بحسب العادة ويجوز في قدرة الله أن يجعل العلوم النظرية إلا أن هذا لم يمتد إلا للنادر من الأولياء.

منه التطهر وشرح المصدر والاجتناب والاهتداء للأمر

التعرف تطلب المعرفة حتى يعرف يقال تعرفته أي تطلبته حتى عرفته وشرح المصدر تهيئة لمعول المعارف والأمر ضد النهي أو واحد الأمور وتقديم الخبر للمصدر أي تعرف الله وشرح المصدر واجتناب الله للبعد واهتداه لإتباع أمر الله تعالى أو لمعرفة حقائق الأمور وإنما تنشأ من علم التوحيد

اعطى الاله فيه للخليل حجته فاحتج بالدليل
فحج قومه بتلك الحجة اوضح باحتجاجه المحجة
لغيره هو ————— و بروح أيدها بالرشد واسطفائه قد رشدا

ضمير فيه يعود على التوحيد وهذا إشارة إلى احتجاج إبراهيم عليه السلام على إبطال إلهية الكواكب والأصنام وغيرها قال الله تعالى فلما جر عليه الليل رأى كوكبا قال هذا ربي فلما أفل قال لأحب الأولين إلى قوله وما أنا من المشركين استدلل على أنها ليست إلهة أي بأفولها أي فروبها وانتقالها لأن ذلك تغير وكل متغير حادث والحادث ليس بآله ودليله ينتظم من الشكل الثامن مثل أن يقال هذا أفل وربي ليس بأفل ينتج هذا ليس بربي واحتج على بطلان إلهية الأصنام بقوله أتعبدون ما تنحتون والله خلقكم وما تعملون وقال بآيت لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغني عنك شيئا وقال أتعبدون من دون الله مالا ينفعكم شيئا ولا يضركم وقال هل يسمعونكم إذ تدعون أو ينفعونكم أو يضرون قالوا بل وجدنا آباءنا كذلك يفعلون وقال أفرايتم ما كنتم تعبدون أنتم وأبائكم الأقدمون فإنهم عدولي إلا رب العالمين الذي خلقني فهو يهدين والذي يطعمني ويسقني وإذا مرضت فهو يشفين والذي يميتني ثم يحيين والذي أطمع أن يغفر لي خطيئتي يوم الدين وقال ألا تاكلون مالكم لا تنطقون وقال بل فعله كبيرهم هذا فاسألوهم إن كانوا ينطقون وقال في إبطال إلهية غرود إن الله يأتي بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب قوله فحج قومه بتلك الحجة أي غلبهم وهو إشارة إلى قوله

تعالى وتلك حجتنا آتيناها إبراهيم على قومه قوله أوضح باحتجاجة المحجة لغيره أي بين لغيره طريق الاحتجاج وكيفية الاستدلال على إبطال إلهية الكواكب والأصنام ونحوها قوله وهو بروح أي ضمير هو عائد على الخليل عليه السلام وقد اختلف في معنى قوله تعالى وأيدهم بروح منه فقيل قواهم ببرهان منه وذلك النور والهدى اللذان يجعلهما الله في قلب من يشاء وقيل بروح منه بجبريل عليه السلام ينصرهم ويؤيدهم ويوفقهم قوله وبالرشد واصطفائه قد رشد أي قد رشد الخليل عليه السلام أي استقام في احتجاجه بإرشاد الله إياه واصطفائه له فالرشد بمعنى الإرشاد كالنبات بمعنى الإنبات أو بالرشد الذي خلقه الله فيه و اصطفائه إياه وضمير اصطفائه يحتمل أن يعود على الله أو على الخليل من إضافة المصدر إلى الفاعل أو المفعول ويحتمل أن يكون بالرشد بدلا من قوله بروح.

فأرشد العاقل للكمال في نومه وأكمل الأحوال
كماله بالقوة العملية والعملية من الشريعة
من عقله تعقل المقولات الثلاث منها تعلم المجهولات

أرشد معطوف على وجود من قوله به وجود من أشرف العلوم والمعارف فيعود فاعله على الله عز وجل ويحتمل أن يكون معطوف على قوله وبرع العاقل هو الإنسان ويحتمل أن يريد الإنسان المقصود الأعظم وكمالها بالعمل وكمال الإنسان إذن بالعلم والعمل وعبر بالقوة إشارة إلى الرسوخ والملكة قوله والعملية أي والحالة العملية ويحتمل أن يقدر

والقوة العملية وهذا الثاني هو الذي في المعالم الدينية للفخر وقد ذكرت نصه في الشرح من الشرعية بيان القوة العلمية والعملية إذ لا عرة بغير الشرعية منها والعلوم الشرعية كثيرة والمقصود منها العلم بالله تعالى وما عداه فهو وسيلة إليه قوله من عقله تعقل المعقولات البيت ضمير عقله يعود على العاقل وتعقل يحتمل أن يكون مصدرا فيكون مضموم القاف ويحتمل أن يكون فعلا بفتح القاف وأراد بالمعقولات الضروريات البيت الذي يتألف منها البرهان ويحتمل أن تعقل تلك المعقولات ناشئ من العقل الذي منح الله الإنسان وشرفه به على سائر الحيوان وهو تنبيه على أن العقل من أعظم النعم التي يجود بها سبحانه وهذا أعني أن العقل منشئ التعقل بناء على أن العقل غريزة يتهيئ بها درك المعقولات وهو قول المحاسبي وأما على قول القاضي فهو نفس التعقل لا منشأ له وسيأتي بيان ذلك إن شاء الله.

وعلمه بأعظم المعلومات	من الإلهية والنبؤات
يحصل من دلائل الآفاق	وأنفس معرفته الآفاق
بها وباطاعات في المطالب	يكمل في الأحوال حال الطالب

يعني أن دلائل إثبات الإلهيات والنبؤات محصورة في دلائل الآفاق والأنفس وهذا إشارة إلى قوله سبحانه سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق قيل المعنى سنريهم آثار صنعنا في الآفاق الدالة على أن لها صانعا حكيما وفي أنفسهم أنهم كانوا نطفة

ثم علقه ثم مضى إلى أن بلغوا وعقلوا حتى تبين لهم الله هو الحق لا ما يعبدون من دونه قال الواحددي واحد الأفاق أفق وهو الساحة من بواحي الأرض وكذلك أفاق السماء ونواحيها وأطرافها قوله وعلمه أي وعلم العاقل وهو مبتدأ خبره يحصل ومعرفة مبتدأ أيضا خبره جملة يكمل حال الطالب وبها يتعلق بيكمل والأحوال بدل من الطالب بإعادة العامل أو يتعلق بيكمل وهذا أظهر أو يتعين أي يكمل في جملة الأحوال حال الطالب لكمال نفسه بمعرفة الله وطاعته لا بعير ذلك وتقديم بها على عامله لإفادة الحصر ولو قدم أيضا من دلائل على يحصل ليدل على الحصر لكان أحسن ويحتمل أن يكون معرفة خبر مبتدأ محذوف أي هذه معرفة الخلاق والوجه الأول أبين.

لميتقي الحق الدليل قد نصب لا للذي يشهد كسا يجب
للعارف الشهود أوصاف المجيد كفى به على الضلال شهود

قال السيد ابن عطاء الله في لطائف المنن واعلم أن الأدلة إنما نصبت لمن يطلب الحق لا لمن يشهد فإن الشاهد غني بوضوح الشهود على أن يحتاج إلى دليل فتكون المعرفة باعتبار توصيل الوسائل إليها كسبية ثم تعود إلى نهايتها ضرورة وإذا كان من الكائنات ما هو غني بوضوحه عن إقامة دليل فالمكون أولى بعناء عن الدليل ثم قال ومن أعجب العجب أن تكون الكائنات موصلة إليه فليت شعري هل لها وجود معه حتى توصل إليه أو هل لها من الوضوح ما ليس له حتى تكون هي المظهرة له وإن كانت الكائنات موصلة إليه فليس لها ذلك من حيث ذاتها لاكن هو الذي ولاها رتبة التوصيل فوصلت فما

وصل إليه غير إلهيته ولاكن الحكيم هو أوضح الأسباب وهي لم وقف
عندها ولم ينفذ إلى قدرته عين الحجاب قوله أوصاف المجيد هو مصوب
بالشهود بصب المفعول به قوله كفى به على الخلاق شهيد هو إشارة إلى قوله
نعلى أولم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد فصدر الآية محمول على
الاستدلال بالأثار على المؤثر وهي طريق العوام وبها وقع التكيف وعجزها
على الاستدلال بالمؤثر على الأثر وهي طريق الخواص.

لا يستوي الذي قد استدل به ومن عليه يستدل فانتبه
قد لاح الاستدلال بالمؤثر أتم من ثبوته بالأثر

قال السيد ابن عطاء الله شتان بين من يستدل به ومن يستدل عليه
المستدل به عرف الحق لأهله وأثبت الأمر من وجود أصله والاستدلال عليه
من عدم الوصول إليه وإلا فمتى غاب حتى يستدل عليه ومتى بعد حتى
تكون الأثار هي الموصلة إليه قوله قد لاح الاستدلال بالمؤثر البيت هو تأكيد
لما قبله وأتم منصوب على الحال من الاستدلال.

فالأكمل لمرءاه بالمشاهدة من السبيل صحة المحاودة
حصوله من الوجوه المدرجة في نهج إبراهيم رفع الدرجة
وجه وجهه فاطمر السما به لتقسه استدلال فاعلمنا

العرفان متداً خبره الأكمل ولامه رائدة ومن السبيل يتعلق به
ومن هذه للتفصيل ومن أجلها قلنا بزيادة اللام لأن أفعل التفصيل إما
يقترن بها إذا جرد عن لام التعريف والإضافة وصحة المحاودة خبر

مبتدأ محذوف ودالك المبتدأ على حذف المضاف أي فالعرفان بالمشاهدة أكمل من السبيل هو أي السبيل أي منشاء صحة المجاهدة وهذا كله تأكيد لما قلناه وإشارة إلى قوله تعالى ﴿ وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَهُمْ سَبِيلَنَا ﴾ ويحتمل أن الأكمل مبتدأ خبره العرفان ومن السبيل حال من المشاهدة أي بالمشاهدة حال كونها كائنة من هداية السبيل أو يتعلق بالمشاهدة بمعنى أنه شاهد من هداية السبيل وصحة المجاهدة خبر مبتدأ محذوف أي منشأها صحة المجاهدة والسبيل والمجاهدة على الوجه الثاني غيرهما على الأول فالمجاهدة الرياضة وتصفية الباطن والسبيل ما يفتح بذلك من الأنوار والمعارف وعلى الأول والدرس والتعلم والنظر والسبيل المعارف النظرية ويرجع الأول ضمير حصوله في البيت الذي يلي هذا البيت والله تعالى أعلم قوله حصوله من الوجوه المدرجة البيت أي حصول السبيل أي المعرفة النظرية ناشئ من الوجوه المطوية في نهج إبراهيم أي التي تضمنتها طريق إبراهيم عليه السلام في الاستدلال وقد تقدمت أنواع استدلاله عليه السلام ورفع الدرجة مبتدأ محذوف الخبر تقديره فيه أو به رفع الدرجة والمعنى أن طريق الدليل والبرهان وإن كان دون الشهود والعيان فهو في نفسه مقام شريف يحصل به رفع الدرجة عند الله تعالى وهذا إشارة إلى قوله تعالى وتلك حجتنا آياتها إبراهيم على قومه نرفع درجات من نشاء أي بالدليل والبرهان وقيل بالمهم والعدم قوله وجه وجهه لقاطر السما البيت إشارة إلى قوله تعالى حاكيا عن إبراهيم عليه السلام إثر احتجاجه على قومه أنني وجهت وجهي للذي فطر السموات والأرض حنيفا وما أنا من المشركين ومعنى كلام

المؤلف أن إبراهيم عليه السلام استدل لنفسه بالله عز وجل على الحوادث
و الآثار كقوله تعالى أو لم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد وكقوله
سبحانه قل أي شيء أكبر شهادة قل الله .

فأعلم التوحيد بالارتداد إلى الطريقتين بالاستناد
وكل من يرغب عن ملته فهو ضحية النفس في رهبته
منهجه قد اقتضاه الذكر أجل ما يجوز فيه الفكر

أي أعلم إبراهيم عليه السلام الطريقتين والطريقان الاستدلال بالآثار على
المؤثر وهي طريق العوام وبها استدل على قومه والاستدلال بالمؤثر على الآثار
وهي طريق الخواص وإياها سلك لنفسه والأولى حال من شاهد الأكوام قبل
المكون والثانية حال من شاهد المكون قبل الأكوام وباء بالاستناد للمصاحبة أي
حال كون التوحيد مصاحباً للاستناد إلى كل من الطريقتين قوله وكل من يرغب
عن ملته البيت هو إشارة إلى صحة الطرفين السابقين والخلف على سلوكهما
قال الله تعالى ومن يرغب عن ملة إبراهيم إلا من سفه نفسه أي إلا من أستمهناها
وأدله واستخف بها ومن استهمام على طريق الاستبعاد والإنكار قوله منهجه
قد اقتضاه الذكر البيت الذكر القرآن والمنهج الطريق الواضح وضميره عائد
على الخليل عليه السلام والعكر حركة النفس في المعقولات وأحل خبر بعد
خبر وضمير فيه عائد على المنهج وكان أجل لما فيه من الوصول إلى معرفة الله
ونصر ديه والهداية إليه سبحانه .

في الخبر الإيماني بالآله أفضل كل عمل لله
وذلك ملزوم لكل ما طلب تصديقه به وما منه اكتسب.

الحشر الحديث وأشار به إلى ما في الصحيح عن أبي هريرة قال
سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم أي الأعمال أفضل فقال الإيمان
بالله قيل ثم ماذا قال الجهاد في سبيل الله قيل ثم ماذا قال حج مبرور
جعل الإيمان عملاً لأنه عمل قلب والإسلام عمل جوارح وكان
أفضل الأعمال لأنه شرط في كلها ولأن شرف الصفة بشرف متعلقها
ومتعلق الإيمان بالله ورسوله وكتابه قوله وذلك ملزوم البيت يعني أنه
ملزوم لجميع التصديقات المطلوبة من الإنسان كالتصديق بوجود الله
وما يجب له وما يستحيل عليه وما يجوز من أفعاله وبالرسل عليهم
السلام ويدخل في التصديق بهم التصديق بما جاؤا به من الحشر
والنشر وسائر أحوال الآخرة وهذا لأن الإيمان فسر في حديث سؤال
جبريل بقوله أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر
وتؤمن بالقدر خيره وشره حلوه ومره وقد احتوى هذا التفسير على
جميع عقائد الإيمان ويتضمن ذلك كله قولنا لا إله إلا الله محمد
رسول الله وما من قوله وما منه اكتسب واقعة على النظر لأن منه
يكتسب الإيمان ويعني أن الإيمان ملزوم لما اكتسب هو منه وهو النظر
فيكون للنظر مدخل في الأفضلية لتوقف الأفضل عليه وكان المؤلف
قصد بهاذين البيتين الاستدلال على قوله أجل ما يجوز فيه الفكر
وبحواه مما سبق.

حقيقة الإسلام والإيمان	فيه تبينت مع الإحسان
بينها مبين المعالم	ومعطى الله من العوالم
القائم الخاتم خير المرسلين	محمد حبيب رب العالمين
بسمه بأعظم الخلائق	بسمه لرحمة الخلائق
دعى إلى الإيمان والإسلام	كل مكلف على الدوام

ضمير فيه يعود على الخبر وأشار به إلى حديث سؤال جبريل المتضمن لبيان حقائق بيان والإسلام والإحسان وسنذكره ونذكر ما يتعلق به آخر الكتاب حيث تعرض المؤلف للكلام على ذلك إن شاء الله قوله بينها مبين المعالم البيت هذا توطئة لدخ رسول الله صلى عليه وسلم و الرضى عن آله والتابعين وهو مما يتأكد أن يعقب به حمد الله سبحانه إذ من تمام شكر النعمة شكر من وصلت تلك النعمة على يديه وضمير بينها يعود على الحقيقة والمعالم جمع معلم وأراد معالم الذين من قواعد الخمس ونحوها والعوالم جمع عالم بفتح اللام وأراد به معناه الدفوي الذي هو الجنس ولهذا جمعه فقال عالم الحيوان وعالم النبات ومعالم الماء أو جنس ذلك فالعوامل أجناس المخلوقات قوله القائم الخاتم خير المرسلين البيت احتوى هذا البيت على خمسة أسماء من أسمائه صلى الله عليه وسلم ذكرها صاحب الشفاء وغيره والقائم بمعنى الحاكم والقائم لأبواب الرحمة على أمته والقائم لبصائرهم لمعرفة الحق والإيمان بالله أو الناصر للحق أو المبتدئ الهداية للأمة أو المبدئ المقدم في الأشياء والخاتم لهم كما قال عليه السلام كنت أول الأنبياء في الخلق وأخبرهم في البعث والخاتم بكسر التاء ويقال بالفتح قرئ بها معا

قوله تعالى وخاتم النبيين قال تعلى فالحاتم بالكسر الذي ختم الأسياء وبالفتح أحس الأنبياء خلقا وخلقا قوله نعته بأعظم الخلائق الخلائق جمع خليفة بمعنى السجية والخلق وهذا إشارة إلى قوله تعالى وإنا أنزلناه على خلق عظيم ومن أسمائه صلى الله عليه وسلم صاحب الخلق العظيم قوله بعته لرحمة الخلائق الخلائق جمع خليفة بمعنى الخلق بسكون اللام فهو نجس قال الله تعالى وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين ومن أسمائه صلى الله عليه وسلم رحمة للعالمين وهو ﷺ رحمة للبر والفاجر فمن أطاعه عجلت له الرحمة ومن كذبه لم يلحقه العذاب في الدنيا كما لحق الأمم الكذبة قوله دعى إلى الإيمان والإسلام البيت قال الله تعالى وما أرسلناك إلا كافة للناس بشيرا ونذيرا جاء ما لهم كلهم بالإنذار والتبشير وقال صلى الله عليه وسلم بعثت إلى كل أحمر وأسود وأشار المؤلف بالدوام إلى تأييد شريعته ﷺ .

دعوته صمت جميع الثقلين	بشرعه مؤيدا بغير مين
فجد في ارتفاع اعلام الهدى	بجده وجهده من اهتدى
فمن دعا الخلق الى ما جاء به	فهو الخليفة من اجل مطلبه

الثقلين الحن والإنس سموا بذلك لما عليهم من ثقل التكليف وشرعه يتعلق بمحذوف تقديره دعوته بشرعة مؤيدا أي صمت جميع الثقلين أو يقدر المحذوف فعلا أي دعا بشرعة مؤيدا وهذا أولى ولا يتعلق بالدعوة المذكورة لأنها مصدر ولا يخبر بالمصدر قبل تمام عمله مؤيدا حال من شرعه قوله فجد في ارتفاع أعلام الهدى البيت جد

يحمي اجتهده وفاعله من اهتدى وعني به النبي صلى الله عليه وسلم
 بدليل السياق ويعني من اهتدى أولا أو من إهتدى الهداية التي ليس
 فوقها هداية أو جعله علما في الاهتداء تنزيلا للاهتداء غيره بالنسبة إلى
 إهتدائه ﷺ كلا إهتداء ولا يخفى ما في التعبير بالموصول من التفحيم
 وهو سبب العدول عن الضمير الذي هو مقتضى الظاهر وبجده بكسر
 الجيم وهو الإجهاد وبأوه زائدة أو للألة أو للإصاق أو المصاحبة على
 طريق المبالغة قال الله تعالى وجاهدكم به جهادا كبيرا أي بالقرآن إنما
 قال جهاد كبيرا لأنه لو بحث في كل قرية نذيرا لوجبت على كل نذير
 مجاهدة قريته فاجتمعت على رسول الله ﷺ تلك المجاهدات كلها
 فكبر جهاده من أجل ذلك وعظم فقال له وجاهدكم بسبب كونك نذيرا
 كافة القرى جهادا كبيرا جامعا لكل مجاهدة قوله فمن دعا الخلق إلى ما
 جاء به البيت يعني أن خليفة رسول الله عليه وسلم صلى هو من خلفه
 في دعاء الخلق إلى الله وأجرائهم على سننه القويم وبهجه القويم المستقيم
 ولأجل هذا سمي خليفة وكانت الخليفة أخص من الملك قال رسول
 الله ﷺ الخلافة من بعدي ثلاثون سنة ثم نصير ملكا حضوضا وصمير
 جاء عائد على النبي ﷺ ومن أجل مطلبه يتعلق بمعنى الكلام أي فهو
 المسمى بالخليفة من أجل طلبه من الخلق الاستقامة والرشاد حسبا
 طلب منهم رسول الله ﷺ.

ما لصياء شمس كسوف ولا ينور بسدره خسوف
 نجومه ليس أقول برهانه للعقل لا مقبول

يحتمل أن يعود ضمير شمسه وبدره على النبي ﷺ فيكون الشمس والبدر استعارة تصريحية لدين الإسلام ويحتمل أن يعود على ما جاء به أو على الهدى فتكون استعارة بالكناية أو من إضافة المشبه به إلى المشبه كملجين الماء وهذا أقرب من المكينة وجعل الضياء للشمس والنور للقمر كما في القرآن وهما كناية عن ظهور دينه ﷺ والمعنى أن دين الإسلام يدوم ظهوره يريد إلى قرب قيام الساعة فإن الساعة لا تقوم حتى يقبض كل مؤمن ومومنة حسبما جاء في الحديث الصحيح وجمع بين الشمس والقمر إشارة إلى استغراق ظهور الإسلام للأزمان بمعنى أن ظهوره لا يتخلله خفاء أو انقطاع قوله نجومه ليس لها أقول نجومه ﷺ رضي الله تعالى عنهم أخذوا من قوله أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديم اهتديتم وأقول الغيوب وجعلهم غير أفلين مع أنهم قد ماتوا بإعتبار ما عخلدوه من المآثر وأبقوه من الآثار والعلوم التي أخذت عنهم والأقطار التي إفتتحوها ويحتمل أن يريد بالنجوم العلماء والمضاف إليه عائد على الهدى ويكون إشارة إلى قوله صلى الله عليه وسلم لا تزال طائفة من أممي ظاهرين على الحق لا يضرهم من خالفهم حتى يأتي أمر الله قال البخاري هم العلماء يريد في ابتداء الحديث في بعض طرقه بقوله من يرد الله به خيرا يفقهه في الدين قوله برهانه للعقل مقبول اللام بمعنى عند أي برهانه ﷺ على صحة الرسالة مقبول عند العقلاء ظاهر لديهم لا يرتاب فيها إلا أبله أو مخدول وقد أتى ﷺ بمعجزات لا تكاد تنحصر وأنهاها بعضهم إلى ألف

وأخر إلى ثلاثة آلاف ونيف وعجز عن إحصائها وقال آخر تريد
على عشرة آلاف بما لا يعلمه إلا الله تعالى على أن في ذاته الكريمة
وأخلاقه العظيمة ﷺ ما يعلم به أنه رسول الله قطعاً كما قال عبد
الله بن رواحة رضي الله عنه.

لو لم تكن فيه هيبة مهيبة لكان منظره يهيبك بالخبر
هستنا رعود البوارق أصابت الضلالة الصواعق
قدمت فزهقت طرقها وهزمت فذهبت طرقها

يحتمل أن تكون الرعود البوارق إستعارة لما جاء به ﷺ من
الأدلة القاطعة والبراهين الساطعة على صحة الإسلام وبطلان الكفر على
إختلاف أنواعه ويحتمل أن تكون إستعارة لأصحابه الذين بدلو أنفسهم
وأموالهم في نصر الدين وجهاد أعداء الله الكافرين حتى أشاعوا الهداية في
أقطار الأرض وبواحيها وفرقوا جموع الضلالة وأهلها وباءسنا سببية أو
بمعنى من والصواعق فاعل أصابت لما إستمر الرعود البوارق لما ذكر جعل
لها صواعق على سبيل الترشيع للإستعارة والمبالغة فيها كما قال الله تعالى
أو كصيب من السماء فيه ظلمات ورعد وبرق يجعلون أصابعهم في أذانهم
من الصواعق حذر الموت والله محيط بالكافرين ويحتمل أن تكون الصواعق
إستعارة لدلالة تلك البراهين أو لقوة الصحابة في دين الله وشجاعتهم وعنائهم
في الإسلام قوله قدمت فزهقت طرقها البيت الدمع الكسر الرهوق الذهاب
وهذا من قوله تعالى بل نقذف بالحق على الباطن فيدمغه فإذا هو زاهق وقوله
سبحانه وقل جاء الحق وزهق الباطل إن الباطل كان زهوقاً.

على الذي شرع شرعا قائما	خير الصلاة والسلام دائما
ثم الرضى عن آله وصحبه	والتابعين والأولى من حزبه
بورهام اشرف وجه الدين	ولمعت نواصع البقين
بقرة الحق التي تلالأت	زال دجا الباطل فارا أطلقات
فطلعت طوائع الأنوار	في الأفق من مطالع الأقطار
بها استنار قلب كل عاقل	وذهبت ظلمة جهل الجاهل

القائم الدائم المستمر ويحتمل أن يكون بمعنى المستقيم والأولى من حزبه أي الذين من جماعته وهو من عطف المام على الخاص فمثل الصحابة والتابعين ومن تبعهم بإحسان إلى وأصل العرة البيضاء الذي بجبهة العرس وهي هنا إستعارة لظهور الحق ووضوحه والدجى جمع دجية وهي الظلمة و مطالع النظر مباحثه ومبادئه يعني بالأفق أفق القلب لأنه لما نظر في الدلائل إستار قلبه بالنتائج التي حصلت له من النظر وهي المبرر عنها بطوائع الأنوار وفيه تورية بطوائع البهفواوي لأن إسمه طوائع الأنوار من مطالع الأقطار.

وبعد فالقصد نظم ما انتشر	من جوهر التوحيد أنفس الدرر
نظم عقدا منه للمعانسة	مرصعا بأحسن الضوائد
من علم أصل الدين والمعقول	وما يرى فيه من المنقول
يختار من فنانن القصص	أجودها من جيد النصوص

شبه مسائل التوحيد بعقد انتشرت لأنه فقصد بهذا الرجز نظمها ثم يحتمل أن يكون إنتثار تلك المسائل كناية عن تفرقها في الكتب ونظمها جمعها في هذا الكتاب فهو إشارة إلى أنه جامع لما تفرق في غيره ويحتمل أن يكون من

نثر الكلام لأن ما ذكره في هذا المرجز من أبحاث علم الكلام وغويصه قل أن يوجد منطوما لأحد عن تقدمه فالنظم على هذا من نظم الشعر وورثه والأول أنصع وأنسب وضمير منه يعود على الجوهر والترصيع التركيب يقال تاج مرصع بالجوهر وسيف مرصع أي محلا بالرصائع وهي حلق يعطى بها الواحدة رصيمة ومن علم أصل الدين يتعلق بالعقائد أي ما يعتقد من علم أصل الدين أحوال منه أو وقعت له وضمير يختار عائد على العقد أسند له الاختيار مجازا للمبالغة لأن من يختار لنفسه يبالغ في الاختيار والفصوص جمع فصح الخاتم ونفائسها هي اليواقيت ومن جيد النصوص يدل من نفائس الفصوص والتقدير يختار من جيد النصوص أجودها وهي القواطع من الأدلة النقلية إذ لا يكتفي بالظن في العقائد.

بالرجز المقرب البعيد يسهل الصعب على المرید
أودعته المطالب الأصلية ونكت المباحث العقلية

باء الجر متعلق بالنظم أو يسهل أو أودع وضمير يسهل على تعلقه به عائد على العقد وكذا بارز أو دعه على ذلك وتقريبه للبعد وتسهيده للصعب ويحتمل أن يرجع إلى الحفظ إذ النظم مع سلامة اللفظ أعون شيء على الحفظ ويحتمل أن يرجع إلى الفهم بأن يعبر عن المعاني الصعبة بألفاظ بيبة واضحة الدلالة أو يرجع إليهما أو يرجع التقريب إلى أحدهما والتسهيل إلى الآخر قوله أودعه البيت أي أجعل فيه وأضمنه المطالب التي هي أصول الدين والنكت جمع نكتة بالتاء المثناة من فوق من نكت في الأرض نكتا أثر فيها بقصيب أو نحوه كنى بها عن المباحث المفيدة التي لها تأثير في القلب أو عن اللطائف والدقائق التي تفتقر إلى تفكر ونكت في الأرض.

أصوغه لها وجيز اللفظ أصونه مسهلا للحفظ

صمير أصوغه عائد على الرجز وضمير لها عائد على الطالب
والسكت وأراد بصوغ الرجز إتقان تأليفه وإجادة صناعته وتحسين رويقه
واللمط الوجيز هو المختصر القليل مع كثرة معانيه قوله أصونه مسهلا
للحفظ أي أحفظه عن الحشو والتطويل والتعقيد ونحو ذلك مما الصون
عنه يسهل حفظه ويحمل على درسه ويعين على فهمه .

أسلوبه في النظم مثل العسل والدفع كالبيض وزرق الأسل

الأسلوب الطريق ويقال أنشد في أساليب من القول أي في فنون منه
ويعني أن هذا الرجز لأسلوبه الخاص وسلاسة نظمه وهدايته وإيجازه مع
كثرة مسائنه وأدلتها ودفع شبه الخصوم عنها في انتفاع السني به كالعسل
الذي فيه شفاء للناس ولا يخفى ما في العسل من المنافع العامة للصحيح
 والمرضى وهو طعام ودواء وفاكهة وغذاء وفي قمع المبتدع ودفعه كالبيض
و الأسل والبيض السيوف واحده أبيض و الأسل الرماح واحده أسلة
ووصفها بالزرق للدلالة على صفائها وكونها مجلوة وهي أنعم .

يمنع من أدلة التوحيد ما يرتقى به عن التقليد

أي يعطي ويتضمن التوحيد ولا إشكال في أن هذا الرجز يحرر
عن التقليد بل الخروج عن التقليد يحصل بما دون هذا الرجز بكثير
فصلا عنه

يحصل منه الذكي تبصرة والمحصل يكون تذكرة

يعني أن رجزه هذا عام النفع عام النفع للمتعلم والعالم فيصير الأول ويذكر الثاني وقيد الأول بالذكي وهو المتوقع الذهب القطر لاد العبي تصرره بهذا العلم أكثر من إنتقاعه ولو أخذ بتعليمه من الكتب المبسوطة فصلا عن مثل هذا الرجز.

يدعو إلى مذهب أهل السنة يخلص في البعد بالأسنة

الأسنة الرماح جمع سنا وتقدم معنى هذا البيت في قوله أسلبه البيت يحظى به المجيب والنجيب أي يرتفع من الخطوة وهي المكانة وكس بالمجيب عن العالم البالغ درجة الفتوى وبالمجيب عن المتعلم الذكي من نجب الرجل نجابة وإنتجبت فلانا اصطفتيته وخطوة المتعلم به بتبصره وأما خطوة المجيب فيحتمل أن تكون بتذكره منه ما نسيه فيكون تأكيدا لما تقدم ويحتمل أن تكون باستفادته منه ما لم يسبق له علم به فيكون هذا زيادة على ما تقدم في وصفه.

يعني به اللبيب والأريب أي يعني ويهتم بتحصيله والديوب و الأريب بمعنى واحد وهو العاقل.

لا يمنع العاقل من قطعه أمرو ولا الضمن من تفهمه

هذا الرجز مذهب مخلص من الموانع التي تمنع من تحصيله والإقبال عليه و الإعناء به وقد أحسن في جعل العقل حاملا على تعلم هذا الرجز والقطعة سبب تفهمه

فليقت الناظر فيه بالأمل أي فليكن الناظر في هذا الرجوع على وثوق
بحصول أمله من العلم بأصول الدين لما اشتمل عليه من الأوصاف
السابقة. يصل إليه إن سعى أدنى أجل.

جزم يصل في جواب إن وهو مذهب كوفي أعني تقديم الجواب
على الشرط والبصريون يجعلون التقديم دليل الجواب لا نفسه فيردعون
مثل هذا ويحتمل أن يكون مجزوما في جواب الأمر وهو فليقت أي فليقت
الناظر بحصول أمله بأن يستديم درسه وتفهمه يصل إلى أمله وأدنى أجل
أي زمان ظرف لسمي.

متعنا الله بحسن السعي وبالقبول وبخير الرهي

حسن السعي استقامته والإخلاص فيه والرعي الحفظ ثم يحتمل
أن يريد حفظنا العلم وخبره هو الذي يستفاد به صاحبه بأن يفهم ما حفظه
ويعمل بمقتضاه ويحتمل أن يريد حفظ الله وكلامه لنا عن المضار
وخبره وأفضله الحفظ عن المضار الأخروية ومنها الزلل في العقائد.
وهذا الإحتمال أظهر وأقرب لمساعدة اللغة.

سميته محصل المقاصد مصابيه تعتبر العقائد

أي سميت الرجز والمقاصد جمع مقصد أو مقصود ومن لليال
أي المقاصد التي بها تعتبر العقائد وثبت لا غيرها ويحتمل أن تكون
للتعريض أي المقاصد من البراهين والأدلة التي ثبتت بها العقائد و
يحتمل أن تكون لإبتداء الغاية أي المقاصد مؤخودة من أدلتها التي بها

أعدنا بموته ورفده امتعنا بصوته ورشده
أعلمنا معالم التحقيق وفتنا لأحسن الطريق
بحرمة المختار والتبئين والرسيل والأملات والمكينين
صلى وسلم عليه وعلى جميعهم رب حباهم بالحلى

أيدينا بمعنى قوائنا وروح القدس كناية عن التوفيق والهداية أو
عن جبريل عليه السلام ومن خطئ أي خطأ يتعلق بحفظ النفس
وضمير فيه عائد على ما قصدناه والخلل النقص وعدم توفية المعنى
المراد والزلل الزلة والعون خلق القدرة والرفد العطاء وأعلمنا بمعنى
عرفنا من علم العرفانية ولهذا تعدى لمفعولين فقط والأملات جمع
ملك والمكينين جمع مكين وهو عطف عام على خاص فيشمل
الملائكة والنبيين والصدقين والشهداء والصالحين وحباهم أصله
أعطاهم وضمنه المؤلف معنى زينهم ولهذا عداه بالباء والحلى
الصفات وحلية الرجل صفته وأراد بها الأوصاف الحميدة بقرينة
حباهم وقد أشتمل هذا الدعاء على كثير من التكرار لأن الدعاء
يترجح فيه الإطناب وقد روى عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال إن
لله يحب الملحين في الدعاء.

يحصر المقصود في مقدمة أيادها ثلاثة محكمات
قد احتوى كل على فصول تقديمها ذريعة الوصول
وفي ثلاثة من الأقسام تضمنت مقاصد الكلام
وفي التصوف يكون خاتمة به التقوس من عيوب سائلة

فترجمات مقصد الكتاب سبع هي الشفاء للآل باب

أي يحصر المعنى المقصود من هذا الرجز في مقدمة وثلاثة أقسام وخاتمة والمقدمة بكسر الدال كمقدمة الجيش للجماعة المتقدمة منه من قدم اللارم بمعنى تقدم ومنه لا تقدموا بين يدي الله ورسوله وبفتحها على قلة كمقدمة الرجل من قدم المتعدي يقال مقدمة العلم لما يتوقف عليه الشروع في مسائله كمعرفة حده وغايته وموضوعه ومقدمة الكتاب لطالفة من كلامه قدمت أمام المقصود لإرتباط له بها وانتفاع بها فيه سواء توقف عليها المقصود أم لا قلت ومقدمة هذا الرجز من مقدمة الكتاب فهي في أمور متقدمة على المقصود بالذات للانتفاع بها فيه مع توقفه على بعضها وإن شئت هي لبيان السوابق والأقسام الثلاثة لبيان المقاصد قوله أبوابها ثلاثة محكمة أي متقنة يقال أحكم الشيء وأحكمه إذا أتقنه قوله قد احتوى كل على فصول هذا مع آخر لثلاثة أي قد احتوى كل واحد منها على فصول قوله تقديمها ذريعة الوصول أي تقديم المقدمة أو المقدمة أو الأبواب الثلاثة على المقصود وسيلة إلى الوصول للمقصود قوله وفي ثلاثة من الأقسام البيت ثلاثة معطوف على مقدمة وتضمنت صفة لثلاثة وعنى بالكلام عدم أصول الدين وسيأتي وجه تسميته بالكلام قوله وفي التصوف عطف على مقدمة قوله يكون خاتمة أي يكون التصوف خاتمة الكتاب أو يترحم عنه بخاتمة محمل أن تكون الجملة مستأنفة ويحتمل أن تكون حالية قوله به النفوس من عيوب سالمة تكملة للبيت وإشارة إلى حقيقة التصوف كما سيأتي و به يتعلق بسالمة قدم عليه لإفادة الحصر باعتبار العالب قوله فترجمات مقصد الكتاب سبع أي فيتسبب عما قلنا أو ينتج أن تراحم

الكتاب سبع ثلاثة مترجمة بالباب وثلاثة بالقسم والسبعة بالفصل أو بالخاصة لقوله فصل به خاتمة التصوف وهذه السبعة مقاصد الكتاب ومقاصد علم الكلام الأقسام الثلاثة منها قوله هي الشفاء للألباب يحتمل أن يعود الصمير على ترجمات فتكون الجملة خبراً بعد خبر ويحتمل أن يعود على سبع فتكون الجملة وصفاً لسبع.

هنا أول الأبواب في المبادئ	وتلك عشرة على مرادي
الحد والموضوع ثم الواضع	والاسم الاستعداد وحكم الشارع
تصور المسائل التفصيلية	ونسبة فائدة جلية
حق على طالب علم أن يحيط	بهم ذي العشرة ميزها ينبغي
بسميه قبل الشروع في الطلب	بها يصير مبصراً لما طلب

سيأتي نص هذا الباب من كلام المؤلف وذكر أبواب الكتاب أو لا كما يفعله كثير من المصنفين ليكون طالب هذا الرجز على بصيرة من أول الأمر فيستحضر أبواب الكتاب وفصوله أولاً وذلك أعون على التحصيل وأمان له من الغلط وقد ترجع فائدة ذلك إلى مؤلف الكتاب فيبدأ بالتقسيم والتبويب ليفي بجميعها ولا يخلط بذلك العلم غيره بخلاف ما لم يقسم أولاً فإنه قد يسقط بعض أبواب الكتاب على سبيل الدهول وقد يحمله على ذلك مشقة التأليف وقد يذكر في الكتاب ما ليس من العلم الذي هو بصدده بخلاف ما إذا ذكر التراجم أولاً والترما فإنه يتبعها آخرها وواحدة واحدة ولا يخرج عنها عشرة في كلام المؤلف بتسكين الشين وهي لغة قليلة قوله الحد والموضوع ثم

الواضع البتين الحذف بالرفع بدل من عشرة أو خبر مبتدأ محذوف أي هي الحذف إلى آخره وثم بمعنى الواو والإستمداد حكم الشارع على حذف حرف العطف أي والإستمداد وحكم الشارع في الخوض في علم الكلام وكذا تصور فائدة على حذف حرف العطف أيضا قوله حق على طالب علم أن يحيط بفهم ذي العشرة أي يجب على طالب علم ما من العلوم أن يعرف مبادئه قبل الشروع فيه وهذا الوجوب لغوي أي يتأكد في حقه معرفة المبادئ أولا وسبباني بيان هذا التأكد وأن يحيط مبتدأ وحق خبره ويجوز العكس للمسوخ والعشرة بتسكين الشين وهي لغة قليلة كما مر آنفا وينيط بدل من قوله يحيط بفهم ذي العشرة أي حق عليه أن ينيط ميزها أي يعلق ويثبت ميز العشرة لسعيه أي عمله أو اجتهاده وقبل الشروع يتعلق بفهم أو يميز أو لسمي والمراد بالطالب طلب مقاصد الكلام قوله بها يصير مبصرا لما طلب أي بالعشرة أي يفهمها أو لا يصير ذا بصيرة فيما طلب من مقاصد الكلام لارتباط مطلوبه بها وتقديم المعمول للحصر.

واعلم بأن كل ما ذكرته	من المبادئ رسمها اعتبرته
إد هو ما توقفا المقصود	عليه من وجه هذا الموجود
للأكثرين من أئمة الأصول	للمنطقيين خلاف ذلك القول

يعني أن ما ذكره من أن المبادئ هي العشرة السابقة أعتبر فيه رسم الأكثرين من علماء الأصول للمبادئ لا رسم المنطقيين وذلك أن المبادئ عند أكثر الأصوليين هي ما يتوقف عليه المقصود بوجه فيشمل سائر

العشرة ويتبين بعد إن شاء الله وهي عند المنطقيين عبارة عن الأشياء التي تنسب مباحث العلم عليها وهي إما تصورات كتصور الوجوب والإستحالة والحولز هنا إذ يثبتها المتكلم تارة وينفيها أخرى فلا بد من تصورهما أولاً وإما تصديقا سواء كانت تلك التصديقات بينة في نفسها كالعلم بأن الضدين لا يجتمعان وأن النقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان ونحو ذلك من القضايا الضرورية وتسمى أوضاعا لو كانت غير بينة في نفسها إلا أنها مبينة في علم آخر كالعلم بأن لإجماع حجة وأن الخبر المتواتر يفيد العلم فإن ذلك مبين في أصول الفقه ويتوقف على ذلك بعض مسائل الكلام كالسمعيات وتسمى مصادرات فالمبادئ على هذا الإستعمال معرفة الحد والغاية ونحو ذلك وبالجملة فبين الإصطلاحين عموم وخصوص من وجه.

هــم الكلام أولا نعريف	والاسم والموضوع ثم تعريف
واضعه استمداده مسائله	نسبته قمرته فضائله
ثم بيان المرتضى من حكمه	مع من يخوض في بحار علمه
بنص اهل الحق والتحقيق	السالكين أحسن الطريق
فيه وما يخرج من تقليده	مع رسمه والحكم في التوحيد
والثان منها مسار كالنجيل	في النظر المطلوب والدليل
رسما وتقسима وشرطا يعتير	و حكمه وما يضاد بالنظر
من جملة المذكور في ذا السباب	معرفة الجدال بالصواب
و حكمه شروطه المعروفة	أدابه فوائد موصوفة

و ثالث الأيواف كالترسيم	في حد معنى العلم و التقسيم
ورسم معنى العقل مع محله	كل يرى مبحثا في فصله
وبعد ذلك القسم للمعلومات	وقسمه الأحوال والموجودات
ثم لمصول مطلب الكلام	تذكر في الثلاثة الأقسام
وجود خائق بتنزيه وما	وجب ثم جائز هذا أحكما

فصد بهذا الكلام بيان ترتيب المبادئ العشرة في كتابه وبيان بقية التراجم والواو في قوله و الاسم والموضوع هي بمعنى ثم قوله ثم بيان المرتضى من حكمه البيت أي ثم ذكر بيان المرتضى من حكم علم الكلام مع الخائض في بعاده وأدخل مع على المحكوم عليه لما بين الحكم والمحكوم عليه من المصاحبة المعنوية قوله بنص أهل الحق والتحقيق متعلق ببيان قوله السالكين أحسن الطريق فيه أي في علم الكلام وهو متعلق بالسالكين ويعني بهم أهل السنة قوله وما يخرج من تقليد البيت ما عطف على المرتضى أي ثم يذكر بيان المرتضى من حكم الخوض في علم الكلام وبيان ما يخرج من التقليد المختلف في صحة إيمان صاحبه من الأدلة مع بيان رسم التقليد وبيان الحكم في التوحيد أي معرفة الله تعالى ولم يذكر في هذا الباب حكم المعرفة بالتصريح وإنما ذكره في الباب الثاني قوله والثاني منها صار كالتمثيل البيت أي الثاني من الأبواب في النظر والدليل وهو كالتمثيل أي التكميل والتميم للباب الأول لأنه ذكر في الباب الأول حكم التقليد والنظر والدليل وتقسيم الدليل إلى إجمالي وتفصيل والحكم على الشيء يستدعي تصويره فكان تعريف النظر والدليل وما يتعلق بذلك وما تتم به الفائدة من ذكر الأقسام والشروط والجدل من تمام الباب السابق قوله رسما وتقسما وشرطا يعتبر نصب رسما على التمييز للنظر والدليل أي والباب

الثاني في حكم النظر والدليل من حيث رسمهما وتقسيمهما وشروطهما وأراد
 بالرسم التعريف قوله وحكمه وما يفاد بالنظر حكمه بالخفض على عظام النظر
 أي و حكم النظر وبيان ما يفاده النظر من العلم بالنتيجة مثل لزومه لسطر
 عادي أو عقلي أو بطريق التوليد أو بالإيجاب الذاتي قوله من جملة المذكور
 في دا الباب البيّن ذكر الجدل في هذا الباب لما بين النظر والدليل من المناسبة
 والارتباط وله أيضا بعلم التوحيد تعلق وكانت الأنبياء عليهم الصلاة والسلام
 تجادل أممها في ذلك وتقيم عليهم الحجج كما وقع للخليل وغيره والقرآن محلو
 بذلك وقد قال الله تعالى لبيبه محمد صلى الله عليه وسلم وجادلهم بالتي هي
 أحسن و معرفة الجدل بمعنى معرفة حقيقته وشروطه وما بعده بحذف حرف
 العطف وتبرع المؤلف في الباب الثاني بذكر المعرف وأقسامه وبيان حكم المعرفة
 وطريقها والتكليف وشروطه قوله وثالث الأبواب كالتميم البيت ثالث مبتدأ
 خبره في حد و كالتميم خبر مبتدأ محذوف والجملة معترضة أي وثالث
 الأبواب وهو كالتميم للباب الثاني في حد معنى العلم وقسمته ورسم العقل
 وذكر محله وتقسيم المعلومات وقسمة الأحوال والموجودات وكان هذا الباب
 تكميلا للثاني لكون العلم مستفادا من النظر ونتيجة الدليل والعقل نفس العلم
 أو منشأ قوله ورسم معنى العقل مع محله هو معطوف على حد معنى العلم
 قوله كل يرى ميبا في فصله أي كل واحد من معنى حد العلم وتقسيمه ورسم
 العقل وذكر محله يترجم بفصل ويحتمل أن يرجع لجميع ما تقدم في الأبواب
 الثلاثة وعلى كلا الإحتمالين فهو عام مخصوص ومحصنه الحسن لأن ذكر
 محل العقل لم يترجمه بفصل وكذا تقسيم الدليل وحكم الجدل قوله ثم فصول
 مطلب الكلام البيت هذه الأقسام الثلاثة هي مقاصد الكلام وما قبلها إنما هي

أنواع المقدمة وكل قسم محتو على فصول وأدخل ال في الثلاثة على المصاف
مدون شرطه المعروف ومثل هذا التركيب أعني إدخال ال على العدد المصاف
شائع في كلام المصنفين وأجزأه الكوفيون ومنتعه البصريون وقد يتأول برباد ال أو
تعمل الأقسام بدلا من الثلاثة لا مضافا إليه قوله وجود خالق بتثنيه وما وجب
ثم جائز هذا بيان الأقسام الثلاثة فالقسم الأول في إثبات العلم بوجود الخالق
وتثنيه سبحانه وإليه أشار بقوله وجود خالق بتثنيه أي مع تثنيه ويجوز جر
وجود على البديل من الثلاثة الأقسام ورفع خبر مبتدأ محذوف أي هي وجود
خالق إلى آخره والقسم الثاني فيما يجب لله عز وجل من الصفات الثبوتية وإليه
أشار بقوله وما وجب والقسم الثالث فيما يجوز في فعله عز وجل ومنه صحة
رؤيته سبحانه وإليه أشار بقوله ثم جائز قوله بدا أحكما متعلقه ما بعده.

المقتضى حكم العقول الكاملة حصوله لكل نفس عاقلة

ورسمه قضية يمتنع تبديلها قطعا فلا يرتفع

أحكم من المقتضى حكم العقول بتنوعه إلى الاستعالة والوجوب والجواز
وأنه لا يخلوا عن أحدها ويستفاد الحصر من تقدم المعمول وهو هذا على أحكما
وقد نبه عليه صريحا بقوله أقسامه بالحصر وأراد بالمقتضى المحكوم به ووصف
العقول بالكاملة لمجرد المدح إذ العاقل حقيقة لا يخلوا عن الحكم بأحد الثلاثة
ويدل عليه ما يليه من قوله حصوله معمولا لكل نفس عاقلة أي حصول مقتضى
الحكم العملي وهذا لأن العقل كما سيبيح العلم بوجوب الواجبات الضرورية
واستحالة المستحيلات الضرورية وجواز الجائزات الضرورية كالعلم بوجوب
التعير للحرم وإستحالة إجتماع الحركة والسكون وجواز وجود زيد وعدمه

على البذل بدون لا يخلوا عاقل عن حصول مقتضى الحكم العقلي لحصول
المطلق في ضمن المقيد على أن في هذا نظرا سياقي في الكلام على العقل قوله
ورسمه قصة البيت أي ورسم الحكم العقلي أي تعريفه والقصة الحكم وهي
إسناد أمر إلى آخر إيجابيا أو سلبيا كقولنا الصانع موجود والإله ليس بجسم
ولا عرض وبحو ذلك فالقصة جنس يدخل تحتها القصة العقلية والشرعية
والعادية وقوله بمنع تبديلها عقلا يخرج الشرعية كوجوب الصلاة وتحريم
الزنى والعادية كإرتباط الشيع بالأكل والري بالشرب والبيات بالنظر فإن ذلك
يجوز تبديله وإرتفاعه بخلاف ثبوت التحيز للجزم وعدم اجتماع الحركة
والسكون.

أقسامه بالحصر لا محالة وجوب الجواز والاستحالة
ومسا عليه الحكم في المطالب ممتنع و جائز واجب

أي أقسام الحكم العقلي على سبيل الحصر الوجوب والاستحالة
والجواز والمحكوم عليه عقلا واجب أو ممتنع أو جائز ودليل الحصر في
الثلاثة أن يقول كل معلوم لا يخلوا إما أن يكون قابلا للمعدم أولا الثاني
الواجب والأول إما أن يقبل الوجود مع العدم أولا الثاني المستحيل والأول
الحائر.

ممتنع العقل المحال يلزم لذاته من الوجود يعلم
والواجب العقلي ما يستلزم لذاته المحال لو ينعدم
مقابل القسمين ذاك الجائز من يتقن العلوم فهو الفاضل

تمتع العقل مبتدأ وخبره جملة المحال يلزم لذاته من الوجود أي
 الممتنع هو ما يلزم من وجوده محال لذاته فيخرج من قوله ما يلزم من
 وجوده محال الواجب والجائز المعلوم الوجود ويخرج من قوله لذاته الحائر
 المعلوم العدم كإيمان أبي لهب قوله يعلم تكميل للبيت أي يعلم لزوم المحال
 لذاته قوله والواجب العقلي ما يستلزم البيت أي هو الذي يلزم من عدم
 محال لذاته واحتراز بالقيد الأول عن الممتنع والجائز المعلوم العدم وبالثاني
 عن الجائز المعلوم الوجود قوله مقابل القسمين ذاك الجائز أي الجائز ما لا
 يلزم من وجوده ولا من عدمه محال لذاته والمراد بالذات في هذا المحل
 المعقول والمفهوم لا الحقيقة إذ لا الحقيقة للمستحيل والجائز المعلوم
 وتعريف المؤلف للثلاثة إشارة إلى وجه آخر لبيان الحصر وهو أن يقال كل
 معلوم لا يخلو إما أن يلزم من عدم محال أولاً الأول الواجب والثاني إما
 أن يلزم من وجوده محال أولاً الثاني لجائز والأول المستحيل قوله من يتقن
 العلوم فهو العائز أي بالسعادة الدنيوية والأخروية والفوز بالظفر.

الباب الأول

في مبادئ علم الكلام وهي حده وإسمه
وموضوعه وواضعه واستمداده ومسائله
ونسبته وفائدته وحكمه وفضله.

المبادئ جمع مبدأ وهو في اصطلاح أكثر الأصوليين ما يتوقف عليه المقصود بوجه ما ولا يخلوا توقف المقصود عليه إما أن يكون بإعتبار أو بإعتبار الشروع فيه أو بإعتبار البحث عن مسائله فإن توقف بإعتبار معرفته فلا يخلوا بأن يكون من جهة المعنى أو من جهة اللفظ والأول الحد ومعرفته تستلزم معرفة الموضوع والثاني الاسم وإن توقف بإعتبار الشروع فيه فإما أن يكون بإعتبار الغاية والمقصود منه وهي الفائدة وفي معابها معرفة الفضيلة وكذا معرفة فضل واضعه فإن ذلك مما يبحث على الشروع فيه أو بإعتبار الإذن في الشروع فيه وهو الحكم وإن توقف بإعتبار البحث في مسائله فيسمى ذلك بالإستمداد عند الأصوليين وبالمبادئ عند المنطقيين وهو الحامل على معرفة نسبته من العلوم لأنه قد يكون جزئيا فيتوقف على كلية فيكون ذلك الكلي من جملة استمداد وقد يكون كليا فتوقف عليه علوم وذلك أدعى لطلبه أما معرفة الحد فلتوقف تمييز الحقيقة عليه ومن لا يعرف حقيقة الشيء لا يطلبه وهذا بعينه هو فائدة معرفة الاسم وأما معرفة الفائدة فلأنها هي الباعثة على طلبه وتسمى عند الحكماء بالملة العائية وهي متقدمة في التصور متأخرة في الوجود كالتاجر فإنه يتصور فائدة التجارة أولا وهو الربح فيتجر لتحصيلها فتصور الربح متقدم ووجوده متأخر وكذلك فائدة كل علم يتأكد معرفتها أولا لئلا يكون الطلب عبثا وهذا أيضا هو فائدة معرفة الحكم وأما معرفة الموضوع فلأن موضوع العلم عبارة عما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية أعني العوارض التي تلحقه لما هو كذا الإنسان لعلم الطب فإن الطبيب يبحث في الطب عما يعرض

فى بدد الإنسان من الصحة والمرضى فى بدن الإنسان موضوع الطب والصحة والمرضى عارضان ذاتيان للبدن إذ يلحقانه بلا واسطة وكذا ما يلحق الشيء لما يساويه أو لجزئه هو أيضا ذاتي كما سيأتي عند بيان الموضوع وهذا أحد معنيين الذاتي والآخر ما لا تتحقق الذات بدونه وهو الوصف النفسى فلا بد من معرفة الموضوع ليمكن البحث عن عوارضه وأما معرفة المسائل فلأنها عبارة عما يبين فى العلم فلا بد من تصورهما ليمكن طلبهما فى العلم والمبادئ عند المنطقين عبارة عن الأشياء التى تنبنى مباحث العلم عليها وهى إما تصورات وهى تعريف أشياء تستعمل فى ذلك العلم وهى موضوعة أجزائه وأنواعه وأعراضه الذاتية وأنواعها وإما تصديقات وهى المقدمات التى تؤلف منها أقيسة منتجة لمسائل ذلك العلم هى إما بيانات بعضها وإما مسلمة فى ذلك العلم غير مبرهن عليها فيه لبناء مسائل ذلك العلم عليها سواء كانت مسلمة فى نفسها أو مقبولة على أن يبرهن عليها فى علم آخر فالحد والفائدة ليسا من المبادئ على هذا وقد سبق شئ من هذا.

فصل نعرف أصول الفين برسمه واسمه بالتعيين

لأن حكم الرد والقبول فرع عن التصور للقبول

لا بد فى العلم المقصود من معرفة اسمه ورسمه لما يقع فى ذلك العلم من الحكم عليه والحكم على الشيء يستدعى تصوره ويقال الحكم على الشيء ردا وقبولا فرع عن كونه معقولا ولما كان الحكم على الشيء لا يستدعى تصوره بالكنه والحقيقة بل بوجه ما عبر المؤلف بالرسم و

كذا يحتاج إلى إسمه الخاص به لأن أكثر أحكامه المذكورة فيه تختص به وإما يتبين ذلك بإسمه ويحتمل أن يقرر بوجه آخر وهو أن الشروع في العلم لا توقف على معرفة حكمه وهو يستدعي تصويره لزم التوقف على معرفة إسمه ورسمه ويحتمل أن يقال في وجه التوقف على الحد أن كل من حاول علما وطلبه لا بد أن يتصوره إذ لا يطلب ما لا يتصور وهذا هو الذي قدما عند الكلام على الترجمة.

فحد ذلك باعتبار القلب	وبالإضافة كمال المطلب
واللقبي العلم بالقواعد	ألا تعلم بها العقائد
وحده مضافا الأصول	هي الأدلة كذا نقول
كما يقال في أصول الفقه	هنا على السواء في الوجه
والدين الإسلام ينص التنزيل	فيل هو الإيمان بعد التأويل
في قالت الأهراب للبحاري	والفخر في القلب أو الإقرار
قلت التأويل اقتضا التظاهرا	مع الحديث اقتضا التنايير
تفسير الإسلام مع الإيمان	نبينا هما به غيران
دان مع الإحسان معنى الدين	سمى بالإسلام للتبيين

أصول الدين مركب إضافي له معنيان أحدهما ما يفهم من مفرديه عند تفيد الأول بالثاني وهو المعنى الإضافي والثاني مسماء بعد العلمية الذي هو العلم الخاص وهو لقب منقول من الأول أما حده باعتبار المعنى اللقي فهو العلم بالقواعد التي بها تعلم العقائد الدينية وهذا الحد إشارة إلى ما اختاره المؤلف في بقية الطالب قال أعلم أن هذا العلم قد حد بحدود

كثيرة أقربها قول المضد في المواقف والمراصد علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج ودفع الشبه قال المراد بالعقائد ما يقصد به نفس الاعتقاد دون العمل وبالدينية المنسوبة إلى دين محمد ﷺ فإن الخصم وإن خطأناه لا نخرجه من علماء الكلام ولقد أحسن رضي الله عنه في قوله فإن الخصم إلى آخره لأن الذي رجع إليه الشيخ واستقر عليه رأيه عدم تكفير المخالفين وهو رأي الإمام والمحققين انتهى وأما حده مضافا فهو متوقف على معرفة مفرديه على حدتهما لأنه مركب ولا بد في معرفة المركب من معرفة مفرداته من حيث يصح تركيبها وذلك بمعرفة مدلولها من غير توقف على أن ذلك المفرد ثلاثي أو رباعي مجرد أو مزيد معرب أو مبني إلى غير ذلك وأصول الدين مفرداته والدين والأصل في اللغة ما ينهي عليه غيره ويقال في الاصطلاح للراجع كقولنا الأصل الحقيقة وللمستصحب كقولنا تعارض الأصل والظاهر وللقاعدة الكلية كقولنا لنا أصل وهو أن الأصل مقدم على الظاهر وللدليل كقولنا أصل هذا الحكم الكتاب أو السنة والمراد بالأصول هنا ما يقابل الفروع أخذا من الأصل بالمعنى اللغوي وذلك لأن علوم الدين منها أصول وفروع وعلم التوحيد هو الأصل وسائر العلوم الدينية مبنية عليه ومستندة إليه ويحتمل أن يراد بالأصول الأدلة واختاره المؤلف إذ هو المناسب حده لقبا للعلم بالقواعد التي تعلم بها العقائد وهذا كما يحد أصول الفقه لقبا ومضافا فحده لقبا للعلم بالقواعد التي يتوصل بها إلى استنباط الأحكام الشرعية المرعية عن أدلتها التفصيلية وأما حده مضافا فالأصول الأدلة والفقه العلم بالأحكام الشرعية إلى آخره والظاهر أن التشبيه في قول

المؤلف كما يقال في أصول الفقه راجع إلى أن معنى الأصول في حده مضافاً الأدلة كما هو كذلك في حد أصول الدين مضافاً بدليل تأخير الكلام على معنى الدين وبطليل قوله هما على السواء في ذا الوجه أي أصول الدين وأصول هما على السواء في تفسير الأصول بالأدلة والدين الإسلام لقوله سبحانه ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾ قيل هو الإيمان بعد التأويل في قالت الأعراب البيت ذكر هذه المسألة بحسب التبع وتكميل التعريف المعنى الإضافي وسبب إشباع الكلام عليها آخر الكتاب أي قيل الإسلام هو الإيمان وأن كلا منهما عبارة عن التصديق والنطق أو عن التصديق والعمل أو عن التصديق فقط وهو ظاهر كلام المؤلف هنا ويدل على ترادفهما قوله تعالى فأخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين ومعارضه قوله سبحانه قالت الأعراب أمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا لأنه نفى الإيمان وأثبت الإسلام فدل على أنهما متغايران وأولها الإمام أبو عبد الله البخاري وفخر الدين الرازي ومن البخاري باب إذا لم يكن الإسلام على الحقيقة وكان على الاستسلام أو الخوف من القتل لقوله تعالى ﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تَمُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قَوْلُوا اسْلَمْنَا﴾ فإذا كان على الحقيقة فهو على قوله تعالى ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾ ﴿وَمَنْ يَتَّبِعْ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ﴾ ثم ذكر حديث سعد أن رسول الله ﷺ أعطى رهطاً وسعد جالس فترد رسول الله ﷺ رجلاً وهو أعجبهم إلي فقلت يا رسول الله مالت عن فلان فوالله إني لا أراه مؤمناً فقال أو مسلماً الحديث أراه بفتح الهمزة بمعنى أعلمه أو مسلماً يسكون الواو بمعنى بل قال الإمام ابن حجر حذف جواب

إدالعلم به كأنه يقول إذا كان الإسلام كذلك يستفح به في الآخرة ومحصل ما ذكره واستدل به أن الإسلام يطلق ويراد به الحقيقة الشرعية وهو الذي يرادف الإيمان وينفع عند الله وعليه قوله تعالى ﴿إِن الدّين عند الله الإسلام﴾ وقوله تعالى ﴿فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين﴾ ويطلق ويراد به الحقيقة اللغوية وهي مجرد الإنقياد والإستسلام فالحقيقة في كلام المؤلف هنا هي الشرعية ومناسبة الحديث للترجمة ظاهرة من حيث أن المسلم يطلق على من أظهر الإسلام وإن ثم يعلم باطنه لأنه إن لم تصدق عليه الحقيقة الشرعية فاللغوية حاصلة إنتهى ونص الفخر عند كلامه على قوله تعالى ﴿ومن يبتغ غير الإسلام ديناً فلن يقبل منه وهو في الآخرة من الخاسرين﴾ وأعلم أن ظاهر هذه الآية يدل على أن الإيمان هو الإسلام إذ لو كان الإيمان غير الإسلام لوجب ألا يكون الإيمان مقبولا لقوله تعالى ﴿ومن يبتغ غير الإسلام ديناً فلن يقبل منه﴾ إلا أن ظاهر قوله تعالى ﴿قالت الأعراب أمنا قل لم تؤمنوا ولاكن قولوا أسلمنا﴾ يقتضي كون الإيمان معاييرا للإسلام ووجه التوفيق بينهما أن محمل الآية الأولى على المرف الشرعي والآية الثانية على الوصف اللغوي إنتهى وقول المؤلف في القلب والإقرار إشارة إلى تفسير البخاري والفخر للآية فالقلب راجع إلى الإيمان والإقرار إلى الإسلام بمعنى ﴿قالت الأعراب أمنا قل لم تؤمنوا﴾ أي صدقناك بقلوبنا فيما جنت به قل لم تصدقوا وهي حقيقة الشرعية للإيمان ومعنى و لاكن قولوا أسلمنا أي إنقذنا واستسلمنا بطواهرنا وليس الحقيقة الشرعية للإسلام وإنما هي حقيقة لغوية قوله قلب المأول إقتضى المتظاهرا البيت هو رد لهذا التأويل أي القرآن المأول و

هو قوله تعالى ﴿ قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تَوَدُّوا وَلَاكُمْ قَوْلُوا أَتَسْمَعُونَ ﴾
والحديث حديث سؤال جبريل والتظاهر التغالب والتعاون وذلك
لأن حديث جبريل دل على التغاير لأنه فسر الإيمان بالتصديق والإسلام
بالعمل الطاهر والأصل موافقة القرآن للحديث فإذن الآية السابقة
اقتضت التظاهر مع الحديث على تغاير الإسلام الإيمان البت هو بيان
للحديث الذي تظاهر القرآن به في الدلالة على التغاير وتفسير مبتدأ
وهو مصدر أصريف إلى المفعول وكمل بالفاعل وهو نبينا والخبر جملة لهما
به غير أن وضمير به عائد على المبتدأ والباء سببية أو ظرفية قوله دان
مع الإحسان معنى الدين أي الإيمان وهو محمل الباطن والإسلام وهو
محمل الظاهر والإحسان وهو الإخلاص في العمل وإفادته وإكماله على
الخلاص في تفسيره هي معنى الدين وهذا من قوله ﷺ في حديث سؤال
جبريل بعد أن فسر الثلاثة هذا جبريل جاء ليعلمكم دينكم فأطلق
الدين على الثلاثة قوله سمي بالإسلام للتبين أن الحقيقة في الإسلام
إطلاقه على عمل الظاهر وأطلق في نحو قوله تعالى ﴿ إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ
الْإِسْلَامُ ﴾ على الدين المشتمل على الثلاثة مجازاً من باب إطلاق اسم
الجزء على الكل المراد التبيين أي تميز الدين الحق من غيره كدين اليهودية
والنصرانية وذلك إنما يحصل بالإحالة على أمر ظاهر .

فصل لهذا العلم من الأسماء	ثلاثة هي بلا امتراء
علم الكلام وأصول الدين	وعلم توحيد على اليقيني
كل من الأسماء له مناسبة	تعرفوا من عني بالمطالعة

يعني أن لهذا الفن ثلاثة أسماء علم أصول الدين وعلم الكلام
وعلم التوحيد وقد يقال بحذف علم في الثلاثة فأما تسميته بالأول فلأن
ما سواه من علوم الشريعة كال تفسير والحديث والفقه وأصوله فروع عن
هذا العلم ومبينة عليه وأصل الشيء ما ينبئ عليه الشيء وسيأتي وجه
بنائها عليه عند الكلام في نسبته من العلوم وأما تسميته بعلم الكلام
فقليل لكثرة الكلام فيه لأن صاحبه يتكلم في الوجود المطلق والعدم
المطلق بخلاف غيره من العلوم وقيل لأن مسألة الكلام هل هو قديم أو
حادث سبب وضع التصنيف فيه فيكون من تسمية الشيء بإسم جزئه
وقيل لأنه أكثر العلوم نزاعاً وخلافاً فيشتد افتقاره للكلام مع المخالفين
والرد عليهم وأما تسميته بعلم التوحيد فالشتماله على إثبات الوجدانية
لله وقال اليفرنى فلأنه المطلوب في كتاب الله تعالى وسنة رسوله ﷺ
قال الله تعالى ﴿قل هو الله أحد﴾ وقال عليه السلام أمرت أن أقاتل الناس
حتى يقولوا لا إله إلا الله.

فصل وما فيه من العوارض	ذاتية يبحث ذاك عارض
له اسم موضوع وذا يختلف	بالات للعلوم قد ياتلف
كبدن الإنسان والأفعال	للطب والفقه يعرفن مقال
موضوع أخلف بأعميار	وذاك واحد كتاب اليساري
موضوع ذا العلم الوجود المطلق	في رأي العلوم ذا المحقق
وقيل ذاك ماهيات الممكنات	دلت على موجودها مع الصفات
ومن رأى الموضوع ذات الخالق	يرد قوله بورد فائق

يلزم أن تكون إما بينة ينقصها أو أنها عينية
 بيانها في غير هذا العلم هناك أعلى منه بالجزم
 موضوع علم فيه لا يبين في غيره يبين أو ذا يبين

لما كان موضوع أصول الدين أخص من مطلق الموضوع والعلم بالأخص مسبوق بالعلم بالأعم وجب أولا تعريف مطلق الموضوع فموضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارض الذاتية والعوارض الذاتية للشيء هي التي تلحقه لذاته كالتعجب اللاحق لذات الإنسان أو تلحقه بجزئه كالحركة بالإرادة اللاحقة للإنسان بواسطة أنه حيوان أو تلحقه بواسطة أمر خارج عنه مساو له كالضحك العارض للإنسان بواسطة التعجب بخلاف ما يلحق الشيء الخارج أعم أو أخص أو مباين كالحركة اللاحقة للأبيض بواسطة أنه جسم والضحك العارض للحيوان بواسطة أنه إنسان والحرارة العارضة للماء بواسطة النار فهذه أعراض عرضية لا ذاتية ثم الموضوعات تختلف ذواتها غالبا باختلاف العلوم فموضوع الطب بدن الإنسان فإنه يبحث فيه عن أحواله باعتبار الصحة والمرض وموضوع الفقه أفعال المكلف فإنه يبحث فيه عن أحوالها من حيث الجواز وعدمه وموضوع علم النحو الكلمات العربية حال التركيب فإنه يبحث فيه عن أحوالها من حيث الإعراب والسا وقد يكون موضوع العلمين واحدا بالذات مختلفا بالإعتبار كالقرآن هو موضوع علم التفسير وعلم الأداء فالأول بإعتبار معانيه والثاني بإعتبار ألفاظه والموضوع واحد بالذات مختلف بالإعتبار والبحث في العلمين

عن الذاتي للقرآن لآكن الذاتي المبحوث عنه في أحدهما مخالف للذاتي
المبحوث في الأخرىة اختلف العلمان ولو إتحد الذاتي لاتحد العلم لأن
تمايز العلوم إنما هو بتمايز الموضوعات قوله وما فيه من العوارض ذاتية
بحيث ذاك عارض له إسم موضوع ما مبتدأ ويبحث صلتها و به يتعلق
في وعن ذاتية حال من الموارض وجملة ذاك عارض له إسم موضوع
خبر ما أي والشيء الذي يبحث عن عوارضه حال كونها ذاتية عرض
له إسم موضوع وجعل إسم الموضوع عارضا لمسماه لأنه الجاري على
الصحيح من أنه لا يشترط أن يكون بين اللفظ والمعنى مناسبة بخلافا
لعباد الضميرة ويحتمل أن يتعلق فيه بالعوارض وإن كان الغالب في
عرض تعديه باللام وهذا هو الأظهر من جهة المعنى والموافق لقولهم
موضوع كل إسم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية لكون المبحوث فيه
العلم لا الموضوع وعليه فمتعلق يبحث بمقدر أي والشيء الذي يبحث
في العلم عن الأحوال التي تعرض فيه ذاتية هو المراد بالموضوع وباجملة
فاللفظ لا يسلم عن قلق والعذر ضيق النظم قوله بالذات يحتمل أن يتعلق
بمختلف أي الموضوع بمختلف في ذاته لأجل العلوم باختلافها ويحتمل
أن يتعلق بمختلف أي وقد يتفق ويتحد بالذات ويختلف بالإعتبار
ويدل على هذا الإحتمال قوله موضوع اختلف البيت وموضوع مبتدأ
والعملية بعده وصف له والإسمية حال من ضمير يختلف والخبر كتاب
البار قوله كبعد الإنسان والأفعال مثال لما يختلف بالذات إذا تمهد هذا
فبقول اختلف في موضوع علم الكلام فقال الغزالي موضوع هذا العلم
أعم الأمور وهو الوجود المطلق والمطلوب فيه لواجب الوجود لذاته

من حيث أنه موجود فقط ككونه واجبا أو ممكنا أو قدما أو حادثا أو
 جوهرًا أو عرضًا أو كليًا أو جزئيًا أو واحدًا أو كثيرًا أو علة أو معلولًا
 وكونه بالقوة أو الفعل أو موافقًا أو مخالفًا فإن هذه الأمور تلحق الموجود
 من حيث كونه موجودًا لا من حيث أنه شيء آخر أحص منه وقال
 صاحب التذكرة موضوع علم الكلام إنما هو المعلوم الشامل للموجود
 والمعدوم وسواء كان الموجود قديمًا أو حادثًا فالمعلوم من حيث هو
 موضوع هذا العلم قلت وصحح المؤلف هذا القول لأنه كان يبحث في
 علم الكلام عن عوارض الوجود يبحث فيه أيضا عن عوارض العدم
 والحال فقول المؤلف في رأي المعلوم أي هو في رأي المعلوم وقوله ذا
 المحقق أي هذا القول هو المحقق ومثله للمضد في المواقف قال وهو أي
 موضوع الكلام المعلوم من حيث يتعلق به إثبات العقائد الدينية تعلق
 قريبا أو بعيدا انتهى وقيل موضوع الكلام ماهيات الممكنات من حيث
 دلالتها على وجوب وجود موجد لها وصفاته وأفعاله وأختاره الإمام
 السنوسي وإليه أشار المؤلف بقوله وقيل ذلك ماهيات الممكنات البيت
 و ماهيات بتخفيف الياء للوزن قوله ومن رأى الموضوع ذات الخالق
 الأبيات الأربعة هو مأخوذ من قول المضد في المواقف وقيل هو ذات الله
 إذ يبحث فيه عن صفاته وعن أفعاله إما في الدنيا كحدوث العالم وإما
 في الآخرة كالخسر وعن أحكامه فيها كبعث الرسل والسوات والتواب
 والعقاب وفيه نظر من وجهتين الأول أنه يبحث فيه أي في الكلام عن
 غيرها كالجواهر والأعراض لا من حيث هي مسندة إليه تعالى حتى
 يمكن أن تدرج في البحث عن أعراضه الذاتية وذلك مثل قولهم الجواهر

أن لا يتدخلان والأعراض لا تنتقل لا يقال ذلك البحث إما يورد في هذا العلم على سبيل البداية لأننا نقول ليس ذلك البحث من الأمور البينة بداتها حتى تكون من المبادئ المطلقة المستغنية عن البيان بالكلية فلا بد من بيانه في علم فإن بين في هذا العلم فهو من مسائله فوجب أن يكون راجعا إلى أحوال موضوعه أو في علم آخر كان ثم علم أعلى من علم الكلام شرعي تبين فيه مبادئه إذ لا يجوز أن تبين مبادئه في علم أعلى غير شرعي وأنه أي ثبوت علم شرعي أعلى من علم الكلام باطل اتفاقا إنتهى كلام المصنف في الوجه الأول وبعضه محروج بكلام السيد الشريف قال ولقائل يقول أن مبادئ العلم الأعلى قد تبين وإن كان على قلة في العلم الأدنى فاللزام على ذلك التقدير ثبوت علم شرعي فإن سلم بطلان الثاني فقد لا يسلم بطلان الأول إلا أن يقال ليس لنا علم شرعي بين فيه ما نحن بصدد إنتهى وسنذكر الوجه الثاني قوله يلزم أن تكون إما بينة اليقين أي لو صحح أن يكون الموضوع ذات الخالق للزم أن تكون مباحث غير الذات كمباحث الجواهر والأعراض وغيرها مما ما يذكر في علم الكلام إما بينة بنفسها أو مبينة في علم آخر أعلى من علم الكلام والتال باطل فالمقدم مثله وبيان الملازمة أن ما يذكر في العلم أما مسائله أو مبادئه ومبادئه إما بينة بنفسها أو مبينة في علم آخر أعلى منه وبيان بطلان التال أن مباحث الجواهر والأعراض ليست من المسائل لأن المسائل ترجع إلى أحوال موضوعه والموضوع على قول هذا القائل الذات وليست من المبادئ المبينة بنفسها وإلا لما اختلف العقلاء فيها وليست أيضا مبينة في علم أعلى من علم الكلام إذ لا أعلى من علم

التوحيد قوله موضوع علم فيه لأبين البت أي موضوع العلم لأبين فيه وإما يكون بينا بنفسه أو مبينا في غيره وذات الخالق سبحانه قد وقع بياحه في علم الكلام فبطل كونه موضوع علم الكلام وهذا إشارة إلى الوجه الثاني من إعتراض المضد ونصه عزوجا بكلام السيد الوجه الثاني أن موضوع العلم لأبين فيه وجوده وذلك لأن وذلك لأن المطلوب المميز في العلم إثبات الأعراض الذاتية بموضوعه ولا شك أنه متوقف على وجوده فلا يكون وجوده عرضا ذاتيا مبينا فيه والا لزم توقفه على نفسه فيلزم إذا كان موضوع الكلام ذاته تعالى أما إثبات كون الصانع بينا بذاته فلا يحتاج إلى بيان أصلا وكونه سببا في علم أعلى سواء كان شرعيا أو لا فإن بيان ذات الموضوع إنما يجوز في الأعلى الذي هو أعم موضوعا دون الأدنى لأن الأخص يثبت في الأعم بانقسامه إليه وإلى غيره دون العكس والقسمان باطلان إما بطلان الأول عما لا ينبغي أن يثبت فيه وأما بطلان الثاني فقد خالف فيه الأرموي حيث جوز أن يكون ذاته تعالى مسلم الأبنية في الكلام في العلم الإلهي الباحث عن أحوال الموجود لما هو موجود للنقسم إلى الواجب وغيره وهو مردود فإن إثباته تعالى هو المقصود الأعلى في علمنا هذا وأيضا كيف يجوز كون أعلى العلوم الشرعية أدنى من علم غير شرعي بل إحتياجه إلى ما ليس علما شرعيا مع كونه أعلى منه مما يستنكر أيضا.

صل أبو الحسن الأشعري واضح ذا العلم هو المرضي
بكتبه الموافق الرسول فخص بالسنة والقبول
لقب نابعه بالأشاعرة وهو بالشيوخ اتبع موارده
ونسبه له بالأشعرية أولاء أهل الحق في البرية

واضح هذا النص هو أبو الحسن الأشعري المتكلم وإسمه علي بن إسماعيل بن بشير بن إسحاق بن إسماعيل بن عبد الله بن موسى بن بلال بن أبي بردة بن أبي موسى الأشعري صاحب رسول الله ﷺ وهو مالكي المذهب وإليه تسبب جماعة أهل السنة ويلقبون بالأشاعرة والأشعرية وكانوا من قبل ظهوره يلقبون بالمشبة إذ أثبتوا ما نفتته المعتزلة وكان مذهب المعتزلة في وقت الأشعري شائعا وكلمتهم عالية فكان الأشعري رحمه الله يقصدهم للمناظرة في مجالسهم بنفسه فقبل له كيف تفعل ذلك وقد أمرت بهجرانهم فقال هم أولوا الرياسة منهم الولاية والقضاة فهم لرياستهم لا يترلون إلي فإن لم أسر إليهم فكيف يظهر الحق ويعلم أن لأهله ناصرا بالحجة وقد ألف التصانيف لأهل السنة وأقام الحجج على إثبات السنن وما نفاه أهل البدع من صفات الله تعالى ورؤيته وغير ذلك مما أنكروه من أمور المعاد فلما كثرت توألفه واستفح بقوله وظهر لأهل العلم دبه عن الدين تعلق أهل السنة بكتبه وكثرت أتباعه فنسبوا إليه وسموا بإسمه ومولده سنة سبعين وقيل ستين ومائتين بالبصرة وتوفي سنة ثمانين وثلاثين وثلاثمائة ببغداد ودفن بين الكرخ وباب البصرة وقد صنف الحافظ أبو القاسم بن عساكر في مناقبه محمدا قوله بكتبه الموافق الرسول أي هو المرضي بسبب كتبه

يفتح الكاف بمعنى مكتوبه أي ما كتبه في علم التوحيد وكسى بذلك عن
علمه الذي انتفع الناس به وأشار بذلك إلى قبول الناس لكتبه وانكسابهم
على تواليفه لجريانها على مقتضى السنة ومجانبتها البدعة قوله فحصى
بالسنة والقبول أي خصى أبو الحسن أو كتبه قوله اتبع موارره أي اتبعه
حال كونك موازرا له أي معينا ومقويا له وهو حال مؤكدة لعاملها
ويحتمل أن يقرأ موازرة بفتح الزاي مصدرا في موضع الحال أو مفعولا
مطلقا على تقدير إتبع إتباع موازرة أو نعنا لمصدر محذوف على تقدير
المضاف أي إتبع إتباع موازرة.

فصل وذا العلم له استمداد	من بين في نفسه يراد
تمده الأحكام لا نزاع	وجوب الخواز الامتناع
تقع في المحمول من مسائله	فهي مباديه ومن وسائله
كذلك ما يقع في المحمول	من غاية للمعلم والمحمول
قلت المراد ما هنا التصور	وفي اصول الفقه ذا مقرر

استمداد هذا العلم من معرفة أقسام الحكم العقلي التي هي
الوجوب والخواز والإستحالة وقد مر الكلام عليها لأن المتكلم
يشتها مرة وينفيها أخرى كقولنا يجب لله تعالى ثبوت الصفات
زائدة على الذات ويستحيل أن يكون معه مؤثر في فعل ما ولا يجب
عليه صلاح البرية ولا يستحيل عقاب المطيع ولا يجوز أن يقع ما
لا يريد وقد علمت أن الحكم يستدعي تصور الموضوع والمحمول
والنسبة وهذه الأقسام قد وقعت محمولات لمسائل هذا العلم فلا بد

من معرفتها أولا فلهذا كانت معرفة الأحكام العقلية استمداد هذا العلم ثم توقفه عليها واستمداده منها من حيث تصورها لا من حيث إثباتها لموضوعاتها أو نفيها لأن ذلك فائدة العلم فيتأخر حصوله عنه فلو توقف عليه العلم كان دورا وهذا كما نقول في أصول الفقه أنه يستمد من الأحكام الشرعية لأن المراد إثباتها أو نفيها في الأصول كما إذا قلنا الأمر للوجوب وفي فائدته الذي هو الفقه إذا قلنا زكاة الفطر واجبة والوتر ليس بواجب والمراد تصورها لا العلم بإثباتها ونفيها وإلجاء الدور وإليه أشار ابن الحاجب في مختصره في الأصول بعد أن ذكر أن أصول الفقه يستمد من الكلام والعربية والأحكام قال وأما الأحكام فالمراد تصورها ليسكن إثباتها ونفيها وإلجاء الدور قلت ومنه أخذ المؤلف والله أعلم قوله كذا ما يقع في المحمول البيت يعني أنه كما يكون تصور محمولات مسائل العلم من مبادئه فكذا تصور محمولات مسائل فائدته أما الأول فظاهر وأما الثاني فهو وإن كان يمكن العلم بدون تصور محمولات مسائل فائدته إذا تصورت محمولات مسائله هو لاكن الأولى أن لا يشرع فيه إلا بعد تصور محمولات مسائل فائدته لتحصل الفائدة عقب حصول العلم بلا تراخ إذ هو المقصود منه كالفقه بالنسبة إلى أصول الفقه ولو لم تتصور محمولات مسائل الفائدة أولا لم تحصل الفائدة المقصودة إثر حصول العلم لتوقف الشروع فيها على تصور محمولات مسائلها فيقع الفصل بذلك وقد سبق أن المؤلف أطلق المبادئ على ما يتوقف عليه العلم بوجه ما كان التوقف واجبا أولا.

ينبغي على البراهين العقلية كذلك القواطع السمعية
في غير ما لمعجز توقف علمه في دا ينتفي التصرف

بمعي أن هذا العلم ينبغي في إثبات مسائله على الأدلة القطعية وهذا لأن المطلوب في الاعتقادات القطع فلذلك لا تثبت بالأمارات وهي الأدلة الظنية لأنها لا تنتج إلا ظاهراً إنما تثبت بالبراهين العقلية والقواطع السمعية كالقرآن والسنة المتواترة إذا كان كل منها نصاً في مدلوله وكإجماع القولي المنقول بالتواتر بخلاف السكوتي أو المنقولي الأحاد إلا أنه لا يثبت بالسمع من العقائد إلا ما لا تتوقف عليه المعجزة كوقوع الممكن أولاً وقوعه وكالسمع والبصر كالوحدانية على رأي بخلاف ما تتوقف عليه، كوجود الصانع والصفات المصححة للفعل لأنها لو ثبتت بالسمع لجاء الدور ومياتي لذلك مريد بيان عنه إن شاء الله قول المؤلف ثم المطالب على أقسام وقد دم الله قوماً إتبعوا الظن فيما المطلوب فيه العلم فقال إن يتبعون إلا الظن وقال سبحانه مخاطباً لبيه ولا تثقف ما ليس لك به علم ١ وهذا بخلاف العمليات فإن الظن فيها كاف لإجماع الصحابة على العمل بخبر الواحد والقياس وظاهر الكتاب والسنة قوله في ذا ينتفي التصرف إذ في القسم الذي تتوقف عليه المعجزة ينتفي تصرف السمع والبراهين بحذف الياء إذ به يتوزن وحذفها من مثله جائز في الشعر

فصل قضايا يثبت في العلم تلك مسائل له بالحكم
فكل ما بين من عقائد مسائل الكلام و المقاصد
وهي مباد لمساائل آخر والذوري تنفي العكس في ذا المعنى

يعني أن مسائل العلم هي القضايا التي بينت فيه يريد بطريق القصد
بدليل قوله والمقاصد فمسائل هذا العلم من مقاصده التي تثبت فيه
بالسرايين العقلية كحدوث الجواهر والأعراض وإثبات الصانع والصفات
أو بالدلائل السمعية كإثبات المعاد والجنة والنار وبحو ذلك من المطالب
قوله وهي مباد لمسائل آخر منه كمباحث المعدوم والحال ومباحث السطر
والدليل فإنها مسائل كلامية وهي مباد لمسائل آخر منه قوله والدور بنفي
العكس في ذا المعتبر يعني بالعكس أن تكون المسائل الأخر مبادئ لمبادئها
تتوقف مبادئها عليها لما توقفت هي على تلك المبادي وهذا منتف لأنه يؤدي
إلى الدور وهو توقف الشيء على ما يتوقف عليه وهذا مأخوذ من المواقف
للعضد وحاصل كلامه أن علم الكلام علم مستغنى في نفسه عما عداه ليس
له مباد تبين في علم آخر بل مباديه إما بيينة بنفسها أو مبيينة في فهمي أعبر
تلك المبادي المبيينة في مسائل له من هذه الحيثية ومباد لمسائل آخر منه
لا تتوقف تلك المبادي عليها أي على المسائل الأخر لئلا يلزم الدور بهذا
بتبين لك أن أحوال المعدوم والحال ومباحث النظر والدليل مسائل كلامية
قلت كون الكلام لا مبادي له تبين في علم آخر هو مبني على إصلاح
البيضاوي والعضد وكثير من المتأخرين في جعل المباحث المطلق من علم
الكلام وإدخالها فيه كما أدخلوا فيه كثيرا من المباحث الفلسفية.

فصل ونسبة الكلام للعلوم	ديتية يحكم فيها بالعموم
فهو لها كممثل الكلبي	وهي له كنسبة الجزئي
من أجل ذا توقفت عليه	والعكس غير ثابت لديه

العلوم منها عقلية كالطب والحساب ودينية كالكلام والفقه وأصوله وعلم الحديث والتفسير وعلم الباطن وأحدة العقلية والدينية تنقسم إلى كلية وجزئية فالكلية من الدينية هو الكلام وسائرها جزئية لأن المفسر يسطر في معنى الكتاب فقط والمحدث في طرق ثبوت الحديث فقط والفقيه في أحكام المكلف خاصة والأصولي في أدلة الأحكام الشرعية لا غير والمتكلم هو الذي ينظر في أعم الأشياء وهو الوجود فيقسمه إلى قديم ومحدث ثم المحدث إلى جوهر وعرض ثم العرض إلى ما يشترط فيه الحياة وإلى ما يستعني عنها ثم ينظر في القديم فيبين أنه لا يتكرر ولا ينقسم بل لا بد وأن يكون واحدا وأن يكون متميزا عن الحوادث بأوصاف تجب له وبأمر تستحيل عليه وبأحكام تجوز في حقه ويفرق بين الواجب والجائز والمحال في حقه ثم يبين أن أصل الفعل جائز عليه وأن العالم الفعل الجائز وأنه لجولزه إفتقر إلى محدث وأن بعثة الرسل من أفعاله الجائزة وأنه قادر عليه وعلى تعريف صدقه بالمعجزات وأن هذا الجائز واقع وعند هذا ينقطع كلام المتكلم ويمزق العقل نفسه و يعترف بأنه يتلقى من النبي بالقبول ما يقوله في الله وفي اليوم الآخر وقد عرفت من هذا أنه يبتدا نظره أولا في أعم الأشياء وهو الوجود ثم يقول بالتدريج إلى التفصيل الذي ذكرنا فيثبت فيه مبادئ سائر العلوم الدينية من الكتاب والسنة وصدق الرسول فيأخذ المعسر من جملة ما ينظر فيه المتكلم واحدا خاصا وهو الكتاب فينظر في تفسيره والمحدث يأخذ واحدا خاصا وهو قول الرسول الذي دل المتكلم على صدقه فيسطر في وجه دلالاته على أحكام ويأخذ الأصولي واحدا خاصا وهو فعل المكلف

فيطر في نسبته إلى خطاب الشرع من حيث الوجوب والحظر والإباحة ولا يجاور بغير الأصولي قول الرسول فإن الكتاب إنما يسمعه من قوله الإجماع يشت بقوله فإذا الكلام هو المتكفل بإثبات مبادئ العلوم الدينية كلها وهي جزئية بالإضافة إليه قوله ونسبة الكلام البيت نسبة مبتدأ ودينية حال من العلوم واحترز به من العقلية فإنها لا تتوقف عليه وخبر المبتدأ يحكم فيها بالعموم أي يحكم الكلام في العلوم عموماً فهو رئيس العلوم الشرعية على الإطلاق لفاد حكمه فيها بأسرها وليس ينفذ فيه حكم شيء منها وشبهوا علم الكلام بالكلية وسائر العلوم الدينية بالجزئية من حيث التوقف والعموم والخصوص كما يتوقف ثبوت زيد مثلاً على ثبوت الإنسان على زيد وهو أهم من كل واحد منها لوجوده في جميعها بالإستمداد.

فصل وفائدة هذا العلم	أعظم استفادة له والخبر
معرفة الله ورسائله	ثمرته بوضوح الدلالة
ولا أجل له علوم الخلق	منها إذا قيلت بطريق الحق
بها وصولهم إلى السعادة	ولاجتناء ثمرة السعادة
إن ثبت الختم بها عند المصنفات	فقال ذلك وبنينا حال الوفاة

فوائد هذا العلم كثيرة منها معرفة المعبود وصناعاته ومعرفة الرسل وجاءوا به وبهما الوصول إلى السعادة الأبدية التي هي غاية الأغراض ومستهى العايات ومنها الدب عن الدين ونصرتة ومقابلة أهل البدع والعناد بالتأويل وتميز السنة من البدعة عند التشابه ومنها كثرة التصرف

في العلوم لمن حصل له فيه ملكة لأن صاحبه إنما ينظر في الأمور الكلية إلى غير ذلك من الفوائد وقد ذكرنا في الشرح كثيراً منها قوله وفائدة هذا العلم مبتدأ خبره أعظم ومعرفة مبتدأ خبره ثمرته ويحتمل أن يكون معرفة خبراً عن فائدة وأعظم خبر مبتدأ محذوف أي هي أعظم والجملة معترضة وثمرته خبر مبتدأ محذوف أي هي ثمرته وبواصح الدلالة يتعلق بمحذوف أي تبث هذا الحكم وهو أن فائدة هذا العلم أعظم مستند بواصح الدلالة قوله ولا أحل في علوم الخلق منها أي من معرفة الإله والرسالة وهذا كما تقدم أن شرف العلم بشرف المعلوم قوله إذا نيلت بطرق الحق أي إذا نيلت المعرفة وهو تأكيد لا مفهوم له إذ ذاك شأن المعرفة لأن ما ينال بالشبه الباطلة جهل لا معرفة قوله ولا إجتناء ثمرة العبادة هي فائدة أخرى لهذا العلم وهي ثمرة العبادة وهي كمال المعرفة بالله تعالى بهذا العلم تحصل بمعنى أن العبادة إذا كانت مع إنفاق العقائد حصلت ثمرتها وإلا فلا كما يشاهد في الجهلة المجتهدين في العبادة ويحتمل أن يعنى بثمره العبادة قبول العمل وترتب الثواب عليه وهذا لصحة النية بإخلاصها في الأعمال وصحة الاعتقاد بقوته في الأحكام المتعلقة بالأفعال وبهذه الصحة في النية والاعتقاد يرجى قبول العمل وترتب الثواب عليه قوله إن تبث الختم بها إلى المعات هو شرط في توصيل المعرفة إلى السعادة الأبدية.

فصل فصول العلوم تعلم من الفوائد ووصف يلزم
علم التكلام ذاك بالتوحيد أسبق في مراتب التمجيد
رتبته لذلك أعلى الترتيب مطلية أجل كل مطلب

يضيد ما به أصول العقلا	إلى كمالهم ينيل الأُملا
هو الموصل إلى الإيمان	بواضح الدليل والبرهان
وذلك شرمه سحرة الأعمال	من قرب الأقوال والأفعال
به إكشاف حجب الحقائق	فمنه تعرف مع الدقائق
فيحصل التمييز بين السعدا	والأوليا والأشقياء والبعدا
والحفظ للعقائد الدينية	حراسة المذاهب السنية
يظهر من أسرار ما للآهوت	عن ستار عظيم الجبروت
مشاهدات الملك منه تعلم	منهجات الملكوتية تعلم
أصل علوم الشرع وهوراسها	رئيسها المطلق ذلك أسها
لذا وأشرقيته المعلوم	ذا العلم قطعاً الشرف العلوم
وشرف المعلوم يوجب الشرف	للعلم حتماً عند كل من صرف

فضيلة العلم بحسب فائدته وما يشمره وقد علمت أن ما يشمره هذا العلم أعظم الفوائد وبذلك تعلم أن هذا العلم أفضل العلوم وأشرفها قوله ووصف يلزم وصف مبتدأ والتشكير للتعظيم ويلزم نعمت له وذلك إشارة لعلم الكلام وهو بدل منه خبره أسبق والجملة خبر وصف وعلى البدلية فأسبق خبر وأشار للقريب بما للبعيد للتعظيم تنزيلاً لبعده المكان مرة بعد المكان وبالتوحيد يتعلق بأسبق والباء سببية ومراده بالوصف اللارم لعلم الكلام ما يحصل عنه من توحيد الله وإفراده بالالوهية وهذه المائدة أشرف الفوائد وأهم ما طلبته الرسل من أممها فكان علم الكلام لذلك أشرف العلوم وقد يكون المؤلف عني بالتوحيد معرفة الله

وهي مراده بالوصف حيثئذ ويحتمل أن يريد بالوصف السعادة الأبدية التي بها كمال القرب والمعرفة قوله مطلوبه أجل كل مطلب هو وجه آخر من أوجه الشرف قوله يفيد ما به وصول العقلا إلى كمالهم البيت هو وجه آخر من أوجه الشرف وكمال العقلاء المعرفة بالله والقرب منه سبحانه قوله هو الموصل إلى الإيمان البيت هو وجه آخر من وجوه المضيلة قوله وذاك شرط صحة الأعمال الإشارة راجعة إلى الإيمان لا بقيد كونه حاصلا بالبرهان لما سياتي من أن المختار صحة الإيمان المقلد ولا شك أن صحة العبادات مشروطة بالإيمان ولهذا لا يصح وضوء الكافر ولا غسله وهذا بيان لكون الوجه السابق مقتضيا للمزية والشرف قوله به انكشاف حجب الحقائق البيت تقدم به ومنه للحصر وهذا أن وجهان من وجوه الشرف قوله فيحصل التمييز بين السعدا البيت أي فيحصل بالإيمان ويحتمل بالمعرفة ويحتمل بالكلام والأول أظهر ولأشقى والبعدا مرتان على ما قبلهما إذ الولي هو القريب مأخوذ من ولي إذا قرب ويعني الولاية العامة لسائر المؤمنين قال الله تعالى ﴿الله ولي الدين امسوا﴾ ويحتمل على بعد أن يعني الخاصة قوله والحفظ الظاهر عطفه على ضمير تعرف ويحتمل على بعد النصب على مفعول يفرد وحراسة على حذف العاطف وهذا أيضا وجهان من وجوه الشرف ويعني حفظ العقائد الدينية على نفسه من شبه شياطين الإرس والجن وحراسة المذاهب السنية عن يروم إفسادها من المبتدعة وتشكيث العوام فيها واللاهوت لفظ عجمي معناه الإله والجبروت العظمى وفي وره مبالغة ومن في أمرار للتبغيض وعن ستر يتعلق بمحذوف أي يظهر من

أسرار الإله ما يكشف عن ستر أستار العظمة وجعل السر للأستار و
يحتمل أن يتعلق عن فيظهر على تضمينه معنى يكشف أي يكشف
لم حصل عن ستر وهذا العلم يكشفه فيبقى ستر الأستار وهو كناية
عن عدم إحاطة الخلق بعظمة الله وعدم إدراكهم لكنه حقيقته وإنهم
إنما أدركوا من ذلك بهذا العلم أقل القليل ولا إشكال في اقتضاء هذا
الوجه للشرف قوله مشاهدات الملك منه تعلم البيت أي من هذا العلم
تعلم لا من غيره وهذا لأن فيه بيان كيفية النظر في المصنوعات وتأديتها
لمعرفة صانعها سبحانه وعالم الملك ما ظهر لنا وعالم الملكوت ما غاب
عنا كالملائكة والأرواح والجنة والنار وغير ذلك من جنود الله وهو
أكثر ولذلك كان بصيغة المبالغة وتقدم منه على عامله للتحصر ومعناه
أن فائدة العالمين وإنما تعلم من هذا العلم وفائدتها الدلالة على وجوب
وجود موجد لها وصفاته وأفعاله قوله أصل علوم الشرع خبر عن مبتدأ
محذوف أي هو أصل علوم الشرع وقد تقدم بيانه قوله رئيسها المطلق
، أي التوقف على شيء من العلوم الشرعية ودو تأكيد على قوله وهو
رأسها وأشرفية المعلوم هو بالخفض عطفًا على ذا ولذا يتعلق بأشرف
أي هذا العلم أشرف العلوم قطعًا لكونه أسها وكون معلومه أشرف
المعلومات ومعلوم هذا العلم ذات الله وصفاته ولا شيء أشرف من
الذات والصفات فلا علم أشرف من هذا العلم لأن شرف العلم يحسب
شرف المعلوم ويحتمل أن ترجع الإشارة إلى جميع الوجوه السابقة و
أفرد رعاية لما ذكر وهذا أبين من جهة المعنى.

فصل وحكم الخوض في هذا العلم	وفي الأدلة يحسن الصمم
والرد للشبه باعتناء	فرض كفاية بلا مراا
يحمله الراسخ في الأصول	وفي فنون العقل والمنقول
وما به يخرج من تقليد	فرض معين بلا تحديد
يحصل المطلوب أيسر النظر	يحصى بتركه مكلف قدر

قسم النظر إلى قسمين فرض عين وفرض كفاية فرض العين النظر ولو في الدليل الجملي وهو الذي يحصل العلم والطمأنينة في عقائد الإيمان ولا يقدر فيه على إبطال للشبه وحل الشكوك وفرض الكفاية النظر في الدليل التفصيلي وهو الذي يقدر فيه على ذلك فيجب أن يكون في كل قطر يشق منه الوصول إلى غيره قائم بالحق مستقل العلم يقاوم دعوة المبتدعة ويكف الزائغين عن الحق ولو خلا منه قطر خرج به جميعهم ولا شك أنه لا يكون بهذه الصفة إلا من تضرع لفنون المعقول والمنقول لارتباطه المعلوم واحتياج البعض منها البعض وهذا الذي اختاره المؤلف من التفصيل في الحكم هو أحد الأحوال في المسألة وسياتي بقية الأقوال عند محلها من كلام المؤلف قوله بجملة الراسخ في الأصول أي الثابت في أصول الدين قوله وما به يخرج من تقليد البيت ما واقعة على الخوض في هذا العلم وهو النظر في الدليل أو على الدليل نفسه وعدم التحديد يحتمل رجوعه إلى الدليل أي من غير تحديد في الدليل بكونه إجماليا أو تفصيليا جاريا على اصطلاح المطلق أو غير جار ويحتمل رجوعه إلى المكلف بمعنى أن فرضه لا يحصى معضا دون معض كما هو شأن فرض العين قوله يحصل المطلوب أيسر النظر

يعني المطلوب الخروج عن التقليد وأشار بهذا إلى أنه لا يشترط في المعرفة حصولها على طريق أهل المنطق واصطلاح النظر بل تلك الإصطلاحات لا مدخل لها في المعرفة ولا في النظر الموصل إليها وإنما أخذتها المتأخرون لصسط الفس وإذا لم تكن جزءا ولا شرطاً فحصول المعرفة حيثئذ من أسهل شيء لظهور الأدلة على ثبوت الصانع وما يجب له وما يستحيل عليه سبحانه قوله يعصى بتركه مكلف قدر أشار به إلى أن النظر واجب غير شرط في الإيمان فعدمه يوجب العصيان ولا ينفي الإيمان وأشار بقوله قدر إلى أنه فرض عين في حق من كان أهلاً للنظر فقط أما البليد فالتقليد في حقه كاف وإلا كان من التكليف بما لا يطاق ويحتمل أن يعني بالقدرة التمكين باعتبار اتساع الوقت احترازاً عن عاجلته النية وسيعيد المؤلف هذا المعنى.

وقيل لا نقل في الأقوال	الكفر بالترك لاستدلال
ولا ينسب على التميمين	أضاف هذا القول سيف الدين
نسبة من ينسبه للقاضي	والشيخ لا يخلو عن اعتراض
قال القشيري نقله مكذوب	عليه ما ذاك لك منسوب
قلت كعزو ذاك بعض الناس	لذهب الجمهور بالتبسياس
والما المنسوب للجمهور	النفى للتقليد في المذكور
ومن كلام القاضي ما يخالف	لا يوجد المؤمن إلا عارف
تاويله بكفر من لم يستدل	معتقد الحق غير معتدل
والأمدى حكى اتفاق الأصحاب	على انتفاء الكفر في هذا الباب
فلم يكن لهم سوى قولين	يعصى ولا يعصى بغير من

الصواب ما تقدم من التفصيل في حكم النظر وقيل بخلاف ذلك وهي أقوال من جعلتها أن النظر ليس بواجب والتقليد كاف ومنها أن النظر واجب وأن تاركه غير مومن ونسبه سيف الدين الأمدي وتاج الدين السبكي إلى ابن الجبائي وهو أبو هاشم ونقل أيضا عن الأشعريين وشنع أقوام عليه بأنه يلزمه تكفير العوام وهم غالب المؤمنين وقال الأستاذ أبو القاسم القشيري في دفع التشنيع هو مكذوب على الأشعري ونقل أيضا عن القاضي أن هذا من قوله لا يوجد مومن إلا هو عارف بالله تعالى إلا أن أحوالهم مختلفة في ذلك فمنهم قوي القريحة عن أن يعبر عما في قلبه ويعبر عن عليه ومنهم من عرف الله يقينا ولا قدرة له على أن يعبر عما في قلبه وعليه حملة الإمام السنوسي واستدل له بما هو مشهور في شرح الكبرى قوله وقيل لا هو راجع إلى قوله وما به يخرج عن تقليد فرض معين، أي وقيل ما يخرج به عن التقليد ليس بفرض قوله نقل في الأقوال البيت أي نقل في جملة الأقوال كفر من ترك الاستدلال قوله ولابن جباء على التبيين البيت تقديم المعمول للحصر أي إنما أضاف سيف الدين الأمدي هذا القول لابن هاشم ولد أبي علي الجبائي ولم ينسبه لغيره وسيف الدين من المحققين الإثبات في هذا الفن المعمول على مقلهم ومن لا يخفى عليه غالبا ما قال له القاضي والشيخ فكيف بما قال له الجمهور قوله نسبة من ينسبه للقاضي البيت الواو العاطفة بالشيخ بمعنى أو إذا المعارض لكل منهما على حدته لا النسبة بمجموعها التي لا يتنافى ثبوتها لأحدهما فقط قوله قال القشيري نقله مكذوب البيت ضميرا عليه وله عائدان على الشيخ حكى عن

الشيخ أن إيمان المقلد لا يصح وأنه يقول بتكفير العوام وأكبره الأستاذ أبو القاسم القشيري وقال هذا كذب وزور من تلبيس الكرامية على العوام فإنهم يقولون الإيمان الإقرار المجرد وعند الأشعري الإيمان هو التصديق والطمع بجميع العوام أنهم يصدقون الله تعالى في إخباره فإن ما تطوي عليه العقائد فأنه أعلم به إنتهى والأستاذ أبو القاسم من كبار الأشعرية ومحققهم درس على الأستاذين أبي إسحاق وابن فورك وكان حافظ لكلام الأشعري والقاضي فإنكاره دليل على بطلان تلك النسبة وحمل بعضهم كلام الأشعري بتقدير صحته على أنه أراد به أن من اختلج في قلبه شيء من السمعيات القطعية من حدث العالم أو الحشر أو النبوة وجب أن يجتهد في إزالته بالدليل العقلي فإن استمر على ذلك لم يصح إيمانه قوله كعزو ذاك بعض الناس عزو مصدر أضيف للمفعول وكمل بالماعل وعسى بهذا البعض والله أعلم معاصره الإمام السنوسي رضوان الله عليه وجميع ما قدمه مما نقله عن سيف الدين والقشيري توطئة الإنكار على هذا المحقق في نسبته في شرح كبار القول بعدم صحة إيمان المقلد إلى الجمهور ولم يختص بهذه النسبة بل سبقه إليها المحقق ابن التلمساني وشهاب الدين القرافي والتشبيه في كعزو راجع إلى ما قاله القشيري فيما نقل عن الأشعري وأشار بقوله بالتباس إلى أن الكذب هنا على سبيل الإلتباس والعلف لا على سبيل العمد وهذا من المؤلف حسن ظن بالإمام السنوسي رحمه الله الجميع قلت والعجب من المؤلف كيف بالغ هنا في إنكار هذا القول وسبته إلى الأشعري أو القاضي أو الجمهور مع تعريفه الإيمان

في آخر الكتاب بأنه حديث النفس التابع للمعرفة وحسبه إلى اختيار القاضي وحكي عن الشيخ قولين هذا القولين هذا القول والقول الآخر أنه نفس المعرفة وهذا كله يقتضي أن المقلد ليس بمومن ويصحح نسبه للأشعري والقاضي قوله وإنما المنسوب للجمهور البيت أي وإنما الذي قال يد الجمهور نفي الإكتفاء بالتقليد بمعنى أنه يوقع في الإثم وصاحبه مومن لا بمعنى عدم إيمان صاحبه وسياق الكلام يدل على أن هذا المعنى هو المراد وقد نسب الإمام السنوسي في شرح صفراء إلى الجمهور ومثل هذا ما نظره قوله ومن كلام القاضي ما يعالف ما تقدم من أن المقل مومن ولكنه آثم إن كان أهلا للنظر لأن ظاهر كلام القاضي أن المقلد غير مومن قوله تأويله يكفر من لم يستدل البيت هذا التأويل هو تأويل السنوسي المتقدم وحمله المؤلف كما سيأتي على أن لا مقلد في المومنين عامهم وخاصهم وأن جميعهم حصلت لهم المعرفة وإنما يختلفون في القدرة على التعبير عما في ضمائرهم وعدم ذلك وقد نسب السنوسي هذا التأويل إلى بعض معاصريه ويعني به المؤلف والله أعلم قوله والأمدي حكى اتفاق الأصحاب البيتين قصد المؤلف بهاذين البيتين إبطال تأويل السنوسي لكلام القاضي وإبطال النسبة للأشعري أو القاضي أو الجمهور قال الأمدي الأبقار صار أبو هاشم إلى أن من لا يعرف الله بالدليل فهو كافر لأن المعرفة والكفرة كمر وأصحابا مجموعون على خلافه وإنما اختلفوا في معتقد الحق يعتبر دليل فمهم من قال عاص ومهم من قال ليس بعاص إنتهى وحكاية الأمدي لا تصح لما ذكرناه في الشرح.

قلت ودا مكلف قد اعتقد	حقا يغير حجة لها استند
يقبلها من كان غير قابل	عصيانه ليست له يقابل
فهي أصول الفقه شرط ما وجب	نقيض إمكانه ذا لا يرتكب
وقوع تكليف المحال ممتنع	في المذهب الرضي فاسمع وأطع

ذا مبتدا ومكلف خبره والجملة بعده نعت له أي المقلد الذي
 اختلاف في عصيانه وعدم عصيانه هو مكلف قد اعتقد الحق بلا حجة
 يستند إليها ولكنه يقبلها أما غير المعتقد كالطنان أو الشاك أو المتوهم
 فلا خلاف في كفره إن كان تردده في وجود الصانع أو كونه عالما أو قادرا
 أو نحو ذلك والمعتقد للباطل الإنفاق على عصيانه وفي كفره تفصيل
 يأتي آخر الكتاب وأما غير القابل لبلاذته أو ضيق الوقت فالتقليد
 كاف في حقه ولا يطلب بالنظر لما نقرر في أصول الفقه من أن شرط
 المطلوب الإمكان فلا يجوز التكليف بالمحال وهو قول جماعة واختاره
 ابن الحاجب ونسب الأشعري الجواز ولم يصح تصريحه به لكنه الجاري
 على أصوله واعتمده المؤلف لقوله في القسم الثالث جوازه بالعقل وإلا
 نقال أي جواز التكليف بالمحال ثم ظاهر كلام المؤلف متناقض لأن قوله
 شرط ما وجب إمكانه يقتضي منع التكليف بالمحال عقلا ونحوه عبارة
 ابن الحاجب شرط المطلوب الإمكان وهو قابل بالامتناع العقلي قوله
 وقوع تكليف المحال البيت يقتضي الجواز لأن الكلام في الوقوع فرع
 الجواز وقد يجاب بأنه أشار بالعبارتين إلى القولين وأن المختار على الحوار
 مع الوقوع ثم في قول المؤلف وجوب قصر ولو قال طلب لكان أحسن

إيمان جملة العوام يطلب مجمل عنهم لا يسلب
ولا يكلمون بالتفصيلي اذ ربما أفضى إلى التضييل

كما يشترط في وجوب المعرفة بالدليل الجملي قدرة المكلف عليه
وقوله فكذا يشترط في وجوبها بالتفصيلي أن يكون المكلف أهلاً لذلك
والعوام الذين ليسوا أهلاً لتحرير الأدلة ورد الشبه وحل الشكوك لا
يطلبون بذلك لعدم أهليتهم له ولأنه أضر عليهم من التقليد إذ يفضي
بهم إلى الشك وإنما يتوجه التفصيلي على الذكي العطن قوله لا يسلب
أي طلبهم بالجملي.

فإن خلا من الدليل مطلقاً	هذا امر بتقليد محققاً
وهو اعتقاد جازم بالقول	لميرذي العصمة من ذي الطول
وجوبه قد نقل ابن العربي	من مالك والشافعي والحنفي
كذلك أحمد وتحريم النظر	نقله عنهم وفي هذا نظير
مذهب مالك حكى ابن القصار	وجوبه والجمع عندي المختار
يحرم في العاجز والذي قدر	يعصي بتركه وما به كفر

عرف ابن عرفة التقليد بأنه اعتقاد جازم لقول غير معصوم قال
فيحرج اعتقاد قول الرسول و الإجماع ومعرفة مدلول الشهادتين
و المعاد و الفتنة بدليل الجمالي معجوز عن تقريره وحل شبهه أو
وتعصلي مقدور عليهما فيه وإلى هذا التعريف أشار المؤلف وسيتبين
بعد ومقل أبو بكر بن العربي في كتاب الأحوذى وجوب التقليد وتحريم

الظر عن الأئمة الأربعة ولا يصح هذا النقل لاسيما عن مالك لما نقله
 القرافي عن ابن القصار وغيره أن مذهب مالك وجوب النظر وامتناع
 التقليد في أصول الديانات ومنتار المؤلف الجمع بين الوجوب والقول
 بالتحريم ورجوعهما إلى وفاق بأن يكون تحريم النظر في حق العاجز
 لكونه يفضي به إلى الشك وجوبه في حق السليم الطبع القابل له على
 وجه أنه يعصي بتركه مع كونه مومنا قوله فإن حلا عن الدليل مطلقا
 أي تفصيلا وإجمالا قوله وهو اعتقاد جازم بالقول البيت أي التقليد
 اعتقاد جازم بالقول الكائن أو كائنا بنير ذي العصمة من ذي الطول
 وأراد بذي العصمة الرسول والإجماع لعصمتهما من الخطأ فمن اعتقد
 قول الرسول الثبوت عصمته عنده أو اعتقد قول أهل الإجماع لثبوت
 عصمتهم عنده فليس بمقلد ولا بوحيد من المعصوم نحو عقيدة الوجود
 لتوقف ثبوت العصمة عليها والطول بفتح الطاء الفضل والإنعام وذو
 الطول هو الله سبحانه.

من عين النظر للمعصوم	من غير تفصيل لهذا المرام
عرض غير قابل للشك	في حقة تحملا لترك
لعمده وقد يكون سالما	من الأباطيل بحق جازما
من أجل ذا القدر الجام المعوم	من أن يخوضوا في مسائل الكلام
حجة الإسلام وأيقى طوره	سهل ابن العربي أمرهم
توحيدهم لديه بالتيسير	قال يرضى الله باليسير
فلا يصح الحكم بالتظليل	لعدم الدليل
قد حكم القاضي ابن رشيد للمعوم	يكفر عن كفرهم في هذا المقام

لا يصح القول بوجوب النظر مطلقاً أعني في حق القائل وغيره لما فيه تكليف ما لا يطاق وقد مر ولأنه يوقع غير القائل في الشك مع أنه قد يكون سالماً منه جازماً بالعقائد على ما هي عليه فالطر في حقه مستلزم لمفسدة عظيمة بل هي أعظم المفاصد وما هذا شأنه فحكمة الشرع تقتضي تحريمه والإبعاد عنه غاية كما فعل حجة الإسلام أبو حامد الغزالي رحمه الله حيث اعتنى بهذا الأمر وألف كتاباً سماه إجماع العوام عن الخوض في مسائل الكلام قوله تحملاً للترك لحاله هو حال من فاعل عرض وهو كالتأكيد لقوله للشك أي عرضه للشك في عقده تحملاً له للترك بحاله وهو الجزم قوله وقد يكون سالماً البيت والواو للحال وصاحب الحال غير قابل ويحق يتعلق بجازماً قوله وأبقى طورهم أي أبقى الغزالي طور العوام أي حالهم على ما هو عليه أنه يقول لا تحرك عقائد العامة ويتركون على حالهم وقيد السنوسي كلام الغزالي بالأزمة السالفة الكثيرة الخيرة التي غالب عوامها يتفنون عقائدهم أما هذا الزمان وما يقرب منه فيجب تمبير المنكر والتلطف في تعليمهم الحق لما تسعه عقولهم قال وقد جعل الله سبحانه في الألفاظ والأدلة سعة فكل يخاطب على قدر في فهمه قوله وسهل ابن العربي أمرهم أي أمر العوام بالنسبة إلى التوحيد قوله توحيدهم لديه بالتيسير أي توحيد العوام حاصل عند ابن العربي بالتيسير أي مع التيسير بمعنى أنه ميسر عليهم لا مشقة عليهم في تحصيله ونص ابن العربي أعلم أن علم التوحيد قد

عظمه قوم على الخلق حتى آيتسوهم منه و ما أعظمه قدرا وما
أقره يسرا ولقد رضي الله فيه باليسير و أدناه لعباده بالتيسير
وأمرهم فيه بسوابق الحكم والتقدير فقال اعبدوا الله ولا تشركوا
به شيئا والتوحيد أن لا ترى له شريكا و أن لا خالق ولا معبود
سواه وأنه فعال لما يريد ولا يسأل عما يفعل وهم يسألون وقد قالوا
إنه بحر لا ساحل له وصدقوا وهو نهر عذب تغوصه بالأقدام
وتدركه بالعلم في أسرع وقت وعلى نهج أتم وإنما عظمه الشاكرين
والملاحدين إنتهى قوله فلا يصح الحكم بالتضليل البيت هو رد
على القائل بكفر المقلد وبيان الرد أن التكفير مدركه الشرع ولا
مدخل فيه للعقل فلا بد إذن في الحكم بكفر المقلد من دليل شرعي
والأدلة الشرعية محصورة في الكتاب والسنة والإجماع والقياس
والإستدلال وليس في واحد منها ما يدل على تكفير المقلد بل
فيها ما يدل على صحة إيمانه قلت القائل بكفر المقلد قد استند إلى
أدلة شرعية ذكرنا بعضها في الشرح قوله قد حكم القاضي ابن
رشد للعوام البيت قال ابن رشد في أثناء جوابه عن سؤال فيه أن
طائفة من المتكلمين يقولون إنه يتعين على العالم و الخاهل قراءة
مذهب المتكلمين من الأشعريين والبداية بذلك قبل تعلم ما يقيم
به أمر دينه من وضوء وصلاة و سائر العبادات المفترضة عليه
يكفرون من خالف ذلك قال وما الكفر إلا في اعتقاد ما ذهبوا إليه
من ذلك لأنهم إذا لم يصلوا ولم يصوموا ولم يحجوا حتى يعرف
الله من تلك الطرق الغامضة البعيدة قد لا يصلون إلى معرفته من

تلك الطريقة إلا بعد المدة الطويلة أو تنبوا أفهامهم عنها جملة
فيمرقون عن الدين ويخرجون من جملة المسلمين قلت وسياق
الكلام المؤلف في تصحيح إيمان المقلد ومن لم يحصل عقائد بدليل
ولو إجمالاً وكلام ابن رشد فيمن لم يعرفها بالدليل التفصيلي و
لا يلزم من إنكار التكفير بالثاني إنكاره بالأول.

مذهبه في حكم تفصيل النظر القذب لا الوجوب فيما قد ظهر
قلت خلاف ظاهر القرآن في حق من يقوى على البرهان

ظاهر كلام ابن رشد في الجواب السابق وقد ذكرنا نصه في الشرح أن
النظر على سبيل التفضيل مندوب إليه والذي صرح به غير واحد الوجوب
على الكفاية كما سبق قال المؤلف وهو ظاهر القرآن في حق القابل وإنما كان
ظاهراً لأمر به وهو ظاهر في الوجوب إذا أخذ فكيف وقد تكرر في مواضع
كثيرة قال بعضهم وقع الخوض على النظر في القرآن فيما يزيد على سبعمائة
موضع.

نقل الأستاذ أبو منصور إجماع أهل الحق في مسطور
أن صوام المسلمين مومنون وأنهم بربهم عارفون
ورد لهم حشو الجنة أكثرها إليه اتفاق الساسة
فالعلماء أقلها بالفتنة والعمل الصالح دون محبة
والبله في أمور الدنيا قسروا بعامة الإحلام أيضاً فسروا
ذا راجع للقاضي في المشارق أعني عياضاً وهو عند اللائق
واحتج بالغفلة عن مشوشات أمر الدينيات لهم تفتنات

لم يصلوا بها إلى التحقيق الذ للآقل بالتوفيق
ما وقفت بهم عن الوصول ما ضلوا ما حادوا عن السبيل
بكمرا وببدعة لم يهلكوا فهم من اليمين فيما سلكوا
ما هم في الآقل عليين مع التبين أو المـديقين

قال الأستاذ أبو منصور الماتريدي من أكابر أئمة أهل السنة أجمع أصحابنا على أن العوام مومنون عارفون بالله تعالى وأنهم حشوا الجنة للأخيار والإجماع فيه لاكن منهم من قال لا بد من نظر عقلي في العقائد وقد حصل لهم منه القدر الكافي فإن فطرتهم جبلت على توحيد الصانع وقدمه وحدوث الموجودات وإن عجزوا عن التعبير عنه على إصطلاح المتكلمين والعلم بالمعبرة علم زائد لا يلزمهم انتهى قوله و رد أنهم حشوا الجنة مريم أنهم مضمومة بدون صلة إذ ينكسر الوزن بسكون الميم أو صلتها ولم أرى من نقل هذا حديثا غير أنه مقتضى الكلام السابق لأبي منصور فهو داخل تحت قول المؤلف نقل والحشو ما حشوت به الحشية وهي الفراش قوله أكثرها البله إتفاق السنة إشارة إلى قوله صلى الله عليه وسلم أكثر أهل الجنة البله ونقله بعضهم بزيادة أهل عليين أولوا الأبواب و ضمير أكثرها يعود على الجنة بتقدير المضاف أي أكثر أهل الجنة و مقتضى سياق المؤلف أن البله كناية عن العوام لأنه ساق الحديث مساق الاحتجاج بإيمان العوام وإبطال القول بتكفيرهم ولما قبلته بالعلماء في قوله والعلماء أقلها وكون المراد بالبله العوام هو الراجح عند القاضي أي العصل عياض ومختار المؤلف كما سيأتي وأشار بقوله اتفاق السنة إلى أنه ليس في الحديث ما يناقض أن أكثر أهل الجنة البله بل في الحديث

ما يعصده ويوافق معناه كما سيأتي من كلام عياض قوله فالعلماء أقلها
هو على تقدير المضاف أي أهل الجنة وهذا مقابل قوله أكثرها البله
قوله بالفطنة والعمل الصالح يتعلق بالعلماء أي فالعلماء بسبب ما لهم
من الفطنة والعمل الصالح هم أولوا الألباب هم أقل أهل الجنة بمعنى
أن العلماء الدين هم أقل أهل الجنة هم الجامعون بين العلم والعمل و
هم العلماء حقيقة أما العالم غير العامل فهو بالحقيقة جاهل لا عقل له
و هؤلاء الأقل هم أهل عليين أي أعلى الجنة مع النبيين والصديقين
والشهداء كما سيأتي من كلام عياض قوله دون محنة أي العلماء هم
أقل أهل الجنة يخلصون إليها دون محنة وأحوال قبل دخولها بخلاف
غيرهم فإنهم لا يصلون إليها إلا بعد أحوال قوله والبله في أمور الدنيا
قررنا البيت ذكر قولين في معنى البله الأول أن المراد البله في الدنيا وهم
الذين اشتغلوا بالأخرة وما يتعلق بها من العلوم والأعمال حتى غفلوا
عن أمور الدنيا وعليه حمله الغزالي في كتاب عجائب القلب من الأحياء
ومثله للجوهري في الصحاح ونصه أبله والبلاهة وهو الذي غلب عليه
سلامة الصدر وقد بله بالكسر وقبله والمرأة بلهاء وفي الحديث أكثر أهل
الجنة البله يعني البله في أمور الدنيا لقلة اهتمامهم بها وهم أكياس في
أمور الآخرة والقول الثاني أن المراد بالبله عامة المسلمين لعفلتهم عما
يشوش عليهم ديارتهم ووجهه القاضي أبو الفضل عياض في مشارق
الأنوار وهو مختار المؤلف ويؤيده قوله وأهل عليين أولوا الألباب قوله
واحتج بالعفلات عن مشوشات إلى آخره أي إحتج القاضي على
رححان القول الثاني ونص كلام القاضي وهو الذي نظم المؤلف في هذه

الآيات وقوله في الجنة لا يدخلني إلا ضعفاء الناس وسقطهم وعجزهم
بفتح السين والقاف وفتح العين والجيم كله بمعنى وسقط كل شيء
رديته وما لا يعتد به منه وعجزهم جمع عاجز وهو الغبي وفي الحديث
الأخر في بعض الروايات وعجزهم وهو بمعناه قيل معناه العاجز في أمر
الدنيا فيكون بمعنى قوله أكثر أهل الجنة البله وقيل في أمر الدنيا والأولى
في هذا كله أنه إشارة إلى عامة المسلمين وسوادهم لأنهم غادون عن
أمر لم تشوش عليهم دياناتهم ولا أدخلتهم فطنتهم في أمور لم يصلوا
بها إلى التحقيق فيكونوا من أهل عليين مع النشئين والصدّيقين والشهداء
وهم أهل الجنة وقفت بهم عن الوصول وحادثه بهم عن السبيل فضلوا
بكفر أو بدعة فهلكوا والله أعلم إنتهى كلام القاضي رحمه الله قوله
الذي للأقل هو بدون ياء بعد الدال لغة في الذي قوله ما هم كالأقل هم
بضم الميم بدون صلة.

أقول في نظمي لقول القاضي	متما له بلا انتقاص
قد جبلت فطرتهم في التوحيد	على الذي أمكنهم بالتسديد
وعجزهم فيه عن التعبير	ليس بقادح على التقدير

محكي أقول قد جبلت إلى آخره وكان هذا تكميلاً لما رحمه
القاضي لحكمه على العوام بالمعرفة المقتضية لأن يكونوا مطمئنين في
الإيمان ومن أهل جنة الرضوان وهذا الذي أشار إليه المؤلف من أن العوام
محولون على معرفة الله تعالى وإنما عجزوا عن التعبير وذلك لا يصر هو
الذي حمل عليه المؤلف قول القاضي لا يوجد مو من إلا وهو عارف بالله

تعالى إلا أن أحوالهم مختلفة في ذلك فمنهم قوي القريحة إلى آخره ولا يحصى فساد هذا التأويل وقد أوعينا ذلك في الشرح قوله قد جبلت فطرتهم في التوحيد البيت أي في علم التوحيد والمعرفة بالله تعالى والتسديد فعل الشيء تسديدا ومستقيما وفي المظرفية أو بمعنى على وعليه فيكون الذي أمكنهم بدل بعض من قوله في التوحيد قوله على التقدير أي المعجز عن التعبير ليس بقادح على تقدير حصوله لبعضهم وكلام المؤلف مأخوذ من الكلام السابق لأبي منصور.

إن قلت هذا الحكم فيمن قد مضى	من العوام ظاهرا كما يقتضي
وليس يقتضي عموما في العوام	في كل عصر ذاك هو بعمام
إن سلم اقتضاؤه له وجب	تخصيصه بنفي جهل قد غالب
قلت العموم ثابت بصيغته	فيقتضي الحكم لهم بصفتهم
حمل جميعهم على الفساد	من أجل حكم البعض في المراد
مخالف لقتضي المقول	وما اقتضت أدلة المنقول
أن ظهر الفساد وهو منكر	تغيير ذلك بما لا ينكر
من أهل الأمور بالأصعب	إذا قد يؤول أمره للمعطل

أي قلت هو أن الألف واللام في البلبه للعموم وأنه دال على عامة السلف لكن لا نسلم أن العام في الأشخاص عام في الأزمان حتى يشمل عامة هذا الزمان التي الكلام فيها سلمنا إن العام في الأشخاص عام في الأزمان لكن لا ندعي التخصيص بإخراج عامة مثل هذا الزمان الفاسد عقائد كثير منهم وعدم إتقانهم لها ولو بالتقليد فضلا عن المعرفة والخواب

أن الصحيح أن العام في الأشخاص عام في الأزمان كما تقرر في أصول المقام
فاللفظ شامل لعامة كل عصر ودال على ذلك بصيغته دلالة ظاهرة ولا يجوز
العدول عنها إلا لدليل وحيث لا يخرج من العوام إلا من فسدت عقيدته
ودلت في البعض لا في الكل وحمل جميعها على الفساد لفساد البعض لا
يصح عقلاً ولا نقلاً نعم إن ظهر فساد أحد منهم فهو مكر يجب تغييره
وإن لم يظهر فالأصل السلامة والدخول تحت الحديث وتعبير ذلك يكون
بما يقبله العامي ولا ينكره من الأدلة الواضحة السهلة القريبة على العامي
ولا تخرج باصطلاحات المتكلمين التي تعمى على العبي ولا يحصل معها
المراد ولا بإيراد الشبه ولو مع الانفصال عنها لأن النبي لا يزداد إلا شكاً هذا
ما ظهر لي في تقرير كلام المؤلف وهو والله أعلم رد على الإمام السنوسي
رحمه الله حيث كان يدعو جميع الناس إلى تعلم العقائد ويشدد الأمر في
ذلك ولا يرخص في تركه لطالب أو غيره قوله إن قلت هذا الحكم البيت
المراد بالحكم كون العامة أكثر أهل الجنة وقاعل يقتضي البله أو الحديث قوله
ذلك ما هو عام أي في كل عصر قوله إن سلم إقتضاه له وجب البيت أي إن
سلم إقتضاه اللفظ للعموم في كل عصر وجب إختصاصه بأن يقتصر على
لفظ الجهل الغالب قوله قلت العموم ثابت بصيغته لفظ البله أو بصيغة اللفظ
الدال عليه وهو هنا البله لأنه جمع محلى بآل وهو من صيغ العموم قوله
فيقتضي الحكم لهم بصفته المراد بالحكم كونهم حشو الجنة وأكثر أهلها أي
فيقتضي اللفظ أن عامة كل عصر داخلون في البله الذين هم أكثر أهل الجنة
قوله تعبير ذلك بما لا ينكر من أسهل الأمور لا بالصعب تعبير مبتدا خبره
بما لا ينكر ومن بيان لما قوله إذ قد يؤول أمرها للعطب أي الأمر الأصعب

معتقد الجاهل بالتقليد	خير من الموجب للترديد
فالأغلب الهلاك فيمن قد ترك	إيمانه بالخوض هــ
كراكب البحر الذي تكسرت	به السفينة النجاة قد نزلت
من لم يخلص في البحر فهو سالم	بعقده المسحيج ذاك حارم
فإنه الراسخ كالجبال	فالرياح لا تهزها بحال
إن فارقوه باحثين بالخطر	فقد تعرضوا به إلى الخطر
يصير مثل الخيط في الهواء	يميل بالرياح في السماء
يحاط من ذلك سوء الخاتمة	ونفس ذي السبب ليست سائمة
فحافظوا البحر هم على ضرر	إن لم يحن في ذلك خالق البشر

قال حجة الإسلام العراقي أثناء كلامه على ما ينبغي أن يقدم للنسبي أول نشئته ينبغي أن يجنب الجدل والكلام لأنه يشوش العقيدة قال نفس نفس عقيدة أهل التقى والصلاح من عوام الناس بعقيدة المتكلمين والمتجادلين فترى إعتقاد العامي في الثبات كالطود الشامخ لا تحركها الدواهي والصواعق وعقيدة المتكلم الحارس إعتقاده بتقسيمات الجدل كخيط مرسل في الهواء تفرشه الرياح مرة هكذا ومرة هكذا صح من الأحياء وهذا مما احتج به من يميل إلى صحة التقليد بل يرجعه على البطر السديد وقد أجاب عنه الإمام السنوسي في شرح كبراء بما لا يعدل عنه ولا يصح غيره ونقلناه في الشرح قوله معتقد الجاهل بالتقليد البيت بالتقليد وصف لمعتقد وأراد بالجاهل العامي أي تقليد العامي خير من نظره في شبه الكلام ودقائقه لأن ذلك يوجب الشك ويزلزل العقيدة فيجرح إلى الكفر والعياذ بالله قوله فالأغلب الهلاك فيمن قد ترك

البيتين أي فالأغلب فيمن قد ترك البيتين أي فالأغلب فيمن قد ترك
إيمانه الساذح بفتح الدال المعجمة أي الخالص عن الشبه والشكوك فإن
خاض في الكلام ودقائقه وهو مع ذلك عامي ففسر تخلصه من الشبه
هلاكه وعدم نجاته كما أن الأغلب على من ركب البحر فاكسرت به
السفينة الفرق والهلاك ونجاته ناذرة ومثل الغبي يخوض في الكلام فمن
اكسرت به السفينة وإن كان نفس ركوب البحر غررا مبالغة في خسره
وعدم سلامته في الأغلب قوله من لم ينحصر في البحر فهو سالم البيت
استعار البحر للكلام بالنسبة للعامي ويعقده يتعلق بسالم والباء سببية
ويحتمل أن يتعلق بجازم قوله فإنه الراسخ كالحبال أي عقد العامي قوله
إن فارقوه باحثين بالنظر أي فارق الموام ما هم عليه من التقليد والعقد
الجازم قوله فقد تعرضوا به إلى الخطر أي تعرضوا بالنظر قوله يصير
مثل الخيط في الهواء أي يصير إعتقادهم إذا نظروا قوله يخاف من
ذلك سوء الخاتمة أي يخاف من شوب عقدهم بالنظر وخص بالخوف
لشدته حينئذ إذ يضعف هدم الموت العقل والبدن وتحضر الشياطين
موردة لشبه الكفر وقد ضعف إيمانه قبل ذلك بالخوض في الطر فر بما
يلهب حينئذ بالكلية عياذ بالله من ذلك قوله ونفس ذي السبب ليست
سائلة السبب الحبل أي نفس المتعلق بحبل ليست سائلة في العال في العال إذ
العال إقطاع الحبل لاسيما عند هبوب الرياح وعصوفها وكس بهذا
عن حال الغبي الناظر في الكلام إذ قد تعصف عليه رياح الشبه فيهلك
لعدم قدرته على التخلص منها أو يكون هلاكه بتزلزل عقائده وعدم
ثباتها كالحبل المعلق في الهواء.

إيمان من آمن كالمجانز	ذلك من أسنى ألد من الجوائز
دامى شهر ستان في نهايته	واكد الأمر به في غايته
روى معتاه عن الرسول	وأمره واجب القبول
ان قلت هذا خير مما روى	للأمر بالنظر ذا مناقض
قلت الحديث يقبل التقيدها	بالمعجز صار الواجب التقليد
ويمكن التيقا على الإطلاق	للمصرح المطلوب بالفراق

قال الإمام أبو عبد الله محمد بن عبد الكريم الشهرستاني في خطبة كتاب نهاية الإقدام في علم الكلام فعليكم بدين المعجائز فهو من أسنى الجوائز إنتهى والجوائز العطايا جمع جائزة وقد حكى عن بعض السلف مثل هذا وذلك أنه قال عليكم بدين المعجائز ونقله بعضهم حديث وحكي عن الفخر أنه قال عند موته اللهم إيمان المعجائز وقال عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه لرجل سأله عن الأهواء عليك بدين الصبي الذي في الكتاب ودين الأعربي ودع ما سواهما وهذا يقتضي الاكتفاء بالمقد الجازم الصحيح كما هو اعتقاد المعجائز بل ظاهره إثبات التقليد على وجه الإجهاد والنظر في علم التوحيد ولهذا استدل بعضهم على ذلك وهو مقتضى كلام المؤلف وقد يقال سياق الكلام في خصوص الغبي لا مطلقا وباحتملة فلا يصح الاستدلال بالكلام المذكور على صحة التقليد وإثارة لما هو مشهور في شرح الكسرى قوله ذاك أسنى ألد من الجوائز إسم الإشارة متداخلة من أسنى بقل حركة الهمزة إلى الساكن قبلها ليتزن البيت والجملة خبر إيمان وألد بسكون الذال لغة في الذي أي من أسنى الشيء الذي استقر في

الجواهر أي من أسنى العطايا قوله ذا نص شهرستان في نهايته قد تقدم نص
الشهرستاني ومنه يعلم أن في نقل المؤلف بعض تغيير أداه إليه ضيق النظم
وشهرستان محذوف ياء النسب حذفت أولا الياء الثانية فصار مقوصا ثم
حذفت الياء الأولى ومنع الصرف للمضرورة أو يكون على حذف مضاف
تقديره ذا نص عالم شهرستان ومنع صرفه حينئذ على الأصول قوله وأكد
الأمر في غايته أي أكد الشهرستان الأمر بالتمسك بدين المعجز في كتاب
الغاية قوله روى معناه عن الرسول إشارة إلى ما روي عنه صلى الله عليه
وسلم أنه قال عليكم بدين المعجز ولا تسلم صحة هذا الحديث إذ لا
يوجد في الكتب الصحاح بل قيل إنه من كلام سفيان وقال المؤلف روي
معناه لمخالفة اللفظ المروي للفظ المؤلف قوله وأمره من أوجب القبول أي
وأمر الرسول مما يجب قبوله قوله إن قلت إلى آخره أي إن قلت هذا
الحديث معارض للأمر بالنظر الثاقب بالكتاب والسنة فهو مقطوع به
الحديث على تقدير صحته مظهر لكونه خيرا واحدا والظن لا يعارض
القطع فإذا الاعتبار بذلك الخبر ومنافضة القطعي له تدل على كذبه
فالجواب أنه لا معارض لإمكان الجمع بأن يكون كل واحد مقيدا بالآخر
في توجه الأمر بالنظر إلى من هو أهل له وفيه ذكاء وفطنة ويتوجه الأمر
بالتقليد إلى العمي العاجز عن النظر أو يبقى الأمر بالنظر على الإطلاق
ويكون النظر المطلوب هو السهل الجملي المتيسر على كل عاقل توجه
إليه التكليف وحينئذ يكون الأمر بدين المعجز أمرا بالتمسك بما اجتمع
عليه السلف الصالح من العقائد التي لم يشبهها شيء من البدع المحدثه كما
كانت معجزات ذلك الزمان لا أمرا بالتقليد حسبما بينه الإمام السومري

رحمه الله قوله ياتفاق أي على أن المطلوب من كل عاقل على سبيل فرص
العين إنما هو أيسر النظر بمعنى أنه يكفي في النظر الواجب النظر في الدليل
الحملتي ولا يلزم التفصيلي ويريد إتفاق القائلين بوجوب النظر.

وجه الدليل ذلك عين الاقتدار	وحاجة والعجز عن وصف اقتدار
يحصل من حالات الاضطراب	معارف أقوى من الأفكار
فحيثما تحقق المعجز أشد	تأكد اليقين من ذا المستند
رسوخه أشد في القلوب	من حاصل النظر في المطلوب
فالعبء إن يمسسه وصف الضر	عرف ربه بغير تكبر
طوعا وكرها أسلم الخلائق	من الدليل واضطرار صادق
مسس البلاء سبب في المعرفة	بالله تحصل له ربه به معرفة
لهذا أشار الشيخ تاج الدين	بوجه التعرف المبين

قال الشهرستاني في خطبة النهاية إذا كان لا طريق للمطلوب من
المعرفة إلا الاستشهاد بالأفعال ولا شهادة للفعل إلا من حيث احتياج
الفطرة واضطرار الخلقة فحيثما كان المعجز أشد كان اليقين أوفر وأكد
وإذا مسكم الضر في البحر ضل من تدعون إلا إياه لاسيما أمن يعجب
المضطر إذا دعاه والمعارف التي تحصل من تعريفات أحوال الاضطراب
أشد رسوخا في القلب من المعارف التي هي نتائج الأفكار في حال
الاختيار وقال الشيخ العارف تاج الدين ابن عطاء الله إذا فتح لك وجهة
من التعرف فلا تبال معها إن قل عملك فإنه ما فتحها لك إلا وهو يريد
أن يتعرف إليك ألم تعلم أن التعرف هو مورده عليك والأعمال أنت

مهديها إليه وأين ما تهديد إليه عما هو موره عليك إنتهى قول العارف أبو عبد الله إن عباد أثناء كلام على هذه الحكمة ومثاله أي باب التعرف ما يصاب به الإنسان من البلايا والشدائد التي تنغص عليه لذات الدنيا وجمعه من كثير من أعمال البر فإن مراده أن يستمر بمقاومة طيب العيش باعم البال ويكون حاله في طلب سعادة الآخرة حال المترفعين المتودعين فلا تسخو نفسه إلا بالأعمال الظاهرة التي لا كبير مؤنة عليه فيها ولا مشقة ولا تقطع عليه لذة ولا تفوته شهوة ومراد الله منه أن يظهره من أخلاقه اللئيمة ويحول بينه وبين صفاته الدميمة ويخرجه من أسر وجوده إلى متسع شهوده ولا سبيل له إلى الوصول إلى هذا المقام على غاية الكمال والتمام إلا بما يضاد مراده ويشوش عليه معتاده وتكون حاله حينئذ المعاملة بالباطن ولا مناسبة بينها وبين الأعمال الظاهرة فإذا فهم هذا علم أن إختيار الله له ومراده منه خير له من إختياره لنفسه ومراده لها قوله وجه الدليل ذلك عين الإفتقار البيت أي واضح الدليل وبينه عين الإفتقار والحاجة والمعجز عن جلب أكثر المنافع ودفع أكثر المضار فتتوق نفس الإنسان لأمر ولا يقدر على تحصيلها وتترل به أنواع من البلايا والشدائد ويمعجز عن دفعها فوجه الدليل مبتدأ وذلك مبتدأ ثان خبره عين الإفتقار والخملة خبر المبتدأ الأول والإشارة بالبعيد للتعظيم قوله طوعا وكرها أسلم الخلائق البيت أي إنقادوا لله تعالى وأدعوا وسلموا له الربوبية والدليل راجع للطوع والاضطرار الصادق راجع للكره قوله تحصل به معرفة أي تحصل معرفة الله بمس البلايا حال كونها معرفة أي قصد بالبلايا تعريفها واضطرار العبد إليها.

و عدم النجاة بالكلام	تص عليه حجة الاسلام
فقال لا احياء علوم الدين	ما انا افضلهم بالتبيين
كل عقيدة به تلقفت	ومن بضاعة العقول الضيت
مع ادلة لها او دونها	لم يصل الذين يقرأونها
من اعتراه الشك فهو هالك	يقترب وثق بالمسالك
بمقله يأمن مكر الله	من ذاك يحجب عن الاله
ما لم يكن بحالة المكاشفة	وذاك قادر بلا مخالفة
شروق ذاك النور في الولاية	اصله في النبي بالعبادة
بله العوام سلموا من الخطر	لشغل بالظواهر عن بحث النظر

لم أجد هذا الكلام بعينه في الإحياء نعم فيه ما يقرب من هذا المعنى في كتاب العلم وفي كتاب قواعد المفائد وفي كتاب أفات اللسان وفي كتاب دم الغرور ففي كتاب العلم في أثناء كلامه على علم الكلام قال فأما معرفة الله سبحانه وصفاته وأفعاله وجميع ما أشرنا إليه في علم المكاشفة فلا يحصل من علم الكلام بل يكاد يكون الكلام حجاباً عنه ومانعاً منه وإنما الوصول إليه بالمجاهدة التي جعلها الله تعالى مقدمة للهداية حيث قال تعالى ﴿والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلاً وإن الله لمع المحسنين﴾ قوله وعدم النجاة صحيح بالنجاة السحاة الكاملة وهي الحاصلة عن المعرفة واليقين باصطلاح الصوفية رضي الله عنهم وقد يحتمل أن يريد من مطلق النجاة لقول العزالي وقد نقلناه قل فترى إعتقاد العامي في الثبات كالطود الشامخ لا تحركها الدواهي والصواعق وعقيدة المتكلم الحارس اعتقاده بتقسيمات الجدل كخيط مرسل في

الهواء تفيئه الرياح مرة هكذا مرة هكذا قال إلا من سمع منهم دليل
 الاعتقاد فتلقه تقليدا كما يتلق نفس الاعتقاد تقليدا ولا فرق في
 التقليد بين تعلم الدليل وتعلم المدلول فتلقين الدليل شيء والاستقلال
 بالسطر شيء آخر بعيد عنه قوله ما أنا أنظمه بالنبيين يقرأ بحذف ألف أما
 وقصر الهاء قوله كل عقيدة به تلقت أي تلقيت وأخذت لسبب الكلام
 أو الباء بمعنى من كقوله تعالى ﴿عينا يشرب بها عباد الله﴾ على رأي
 بعضهم قوله ومن بضاعة العقول البيت البضاعة القطعة من المال يتجر
 فيها وأشار إلى أنها مجزأة أي قليلة يسيرة كقوله في الخاتمة بضاعة العقول
 مزجاة لذا حال الشهود ويكشف يبتداً قوله لم يصل الذين يقرؤونها أي
 العلم بالله أما المجردة عن الأدلة فهي تقليد ولا إشكال في عدم وصول
 أصحابه وأما المصحوبة بالأدلة فقد سبق قول الغزالي أنها لاتصل إلى
 العلم بالله سبحانه قوله إن اعترأ الشك فهو مالك يعني أن الخوض في
 الكلام قد يزلزل العقيدة ويؤدي إلى الشك فيهلك صاحبه كما سبق
 قوله يغتر إن وثق بالمسالك بعقله هذا وجه آخر من خطر الكلام وهو
 أن صاحبه قد يغتر بنفوذ عقله في إقامة الأدلة وإبطال الشبه ويمحِب
 بذلك ويعتمد على حوله وقوته فيهلك ويعقله حال من المسالك أو
 وصف ويحتمل أن يتعلق بقوله يامن مكر الله أي بسبب اعتماده على
 عقله قوله من ذاك يحجب عن الإله أي قد يحجب المتكلم عن الله
 من أحل علم الكلام كما تقدم في كلام الغزالي أو ترجع الإشارة إلى
 اغتراره أو إلى المكر أو يتعلق بقوله من لم يكن بحالة المكاشفة اليتيم
 هذا كاستثناء المقطع أي لكن إن كان العلم حاصلًا بسبب المكاشفة فإن

صاحبه سالم من جميع ما تقدم لأن علم المكاشفة لم يعط إلا للسادر جدا لأنه نور وذلك النور إشارة إلى ما كوشف للخواص واطلعوا عليه من المعارف وأصله الأنبياء عليهم الصلاة والسلام أعطى منه للأولياء على قدر متابعتهم لهم قوله بله العوام سلموا من الخطر البيت الخطر ما تقدم من الشك والاعتزاز والأمن من مكر الله الذي ابتلى به كثير من خاص في علم الكلام وإضافة بله للعوام إضافة البيان وهو مبني على المحتار في معنى البله في الحديث السابق وقد نبه الغزالي على ما أشار إليه المؤلف في الوظيفة السابقة من وظائف الرشد المعلم من كتاب العلم من الأحياء والفصل الثاني من كتاب قواعد المفائد أيضا منه.

قلت و بالنظر جاء الأمر	للعلم الذي يهيد الفكر
لأنه يقد علم عن الدليل	لم يطلب النظر في التنزيل
و حاله الكشف بالاصطفاء	قضية النظر بالقضاء
ولم يرد به بحث من السلف	مع العوام وهداك بمطرف
فهو إذا من بدعة في الدين	تغيير ما يلزم بالتمييز
ولا يظن بالصعابة القصور	بل سلكوا بالخلق ليسر الأمور
فعلموهم كتعليم النبي	قواعد الإسلام بالأمر الجلي
أدنى إشارة إلى الدليل	تفتي عن الإجمال والتفصيل
لهم فهم في العلوم ثاقبة	أراؤهم في كل أمر صائبة
ما أراد غيرهم سوى بالاصطلاح	كالنحو ليس موجبا للارتجاج
قد أخبر الرسول عنهم بالهدى	لكل من تبعهم قد اهتدى

ظالضن بالمسلم في إقراره	تصديقه الرسول في أخباره
متابعا أدلة القرآن	إرشادها أوضح في البيان
من منهج الكلام فيه الحق	ونلك أيسر لديه الصدق
لذلك أجمع عليه السلف	رأى منهاهج الكلام الخلف
بها ترد شبه الظلال	ويكشف الذي من المحال
ولينه من تم يتقن القواعد	عن التعرض لذي المقاصد
من ظهرت علامة الايمان	عليه لا يطلب بالبرهان
ليس من السنة كشف ما انطوى	عليه او تحريك عقد قد حوى
تحريكه بنظر الدليل	لقاصر يفضي إلى التضييل
كمثل ذا قد قيل يحرم	النظر وإن مكلف عليه قد قدر

العلوم النظرية وإن كانت دون علم المكاشفة بكثير حتى كأنها بالنسبة إليها تقليد لكن ذلك لا يوجب إطراحها بل هي معتبرة شرعا وصاحبها مرفوع الدرجة كما سبق وقد أمر الله تعالى بالنظر وحظ عليه في غير آية من كتابه العزيز وأثنى على الناظرين وأخبر برفع درجاتهم ولولا أن النظر يفيد العلم ويوصل إلى معرفة الله ما أمر الله تعالى به على سبيل الحث والتأكيد إذ يكون حينئذ تكليفا لما فيه فائدة واستقراء الأحكام الشرعية يدل على انتفاء التكليف بذلك فيبطل القول بأن النظر لا يفيد مطلقا والقول بأنه لا يبعد في الإلهيات وسيأتي لهذا زيادة بيان في الباب الثاني قوله وحالة الكشف بالإصطفاء البيت يعني أن حالة كشف الله للعبد عن العلوم والمعارف الإلهية تحصل بإصطفاء الله تعالى للعبد ومحدد

تفصله ولا قدرة للعبد على تحصيلها وقد ترك أثر في مجاهدته وصدقه
وكم عائد مجتهد في العبادة لم يشم لها رائحة بحلاف حالة النظر
فهو باكتسابه وقد كلف بها وواجب عليه تحصيلها والقضاء الحكم
قوله ولم يرد به بحث من السلف الأبيات الأربعة ضمير به يعود على
النظر وأشار بهذا إلى الرد على من يدعوا العوام إلى النظر ويلزمهم
إياه فإن ذلك مخالف لما كان عليه سلف هذه الأمة فإنهم إنما كانوا
يعلمون العوام الأمور الجلية كتلقين مجرد العقائد وتبيين أحكام
الصلاة والزكاة والصوم والحج ونحو ذلك مما يحتاجون إليه من علم
الحلال والحرام فإذن دعا العوام إلى النظر والبحث عما يتعلق بأحوال
الدين من البدع التي يتمين تغييرها والرد عنها وكأن المؤلف يشير إلى
الإمام السنوسي رحمه الله حيث كان يدعوا إلى تعلم العقائد لفساد
عقائد الناس في هذه الأزمنة الصعبة التي قل خيرها وكثر شرها
وأُميت فيها السنن ولم يبق من الدين إلا إسمه قوله أدنى إشارة
إلى الدليل البين هو تفسير للأمر الجلي وأشار به إلى أنه يكفي في
تنبيه العوام على معرفة الله تعالى أدنى إشارة إلى الدليل وأبصره ولا
ينبغي أن يخاض معهم في الكلام ودقائقه كتنبههم بالأدلة القرآنية
فإن فيها الشفاء مع ظهورها وقبول العقول لها قوله لهم فهوم في العلوم
ثاقبة البين أي الصحابة رضي الله عنهم والثاقب المصيب ويقال
للمتقن والصائبة المصيبة يقال أصاب وصاب وفي المثل مع الخواطين
سهم صائب قوله ما زاد غيرهم سوى بالإصطلاح البيت أي غير
الصحابة ويعني بالغير المتكلمين وأصحاب سائر العلوم بمعنى أن

الصحابة عارفون بالله سبحانه وإن لم يعرفوا إصطلاح المتكلمين بل هم أعرف بالله ممن بعدهم ولا مدخل للإصطلاح في المعرفة كما أنهم من أهل اللسان العربي فصحاء بلقاء يفهمون أغراض القرآن فهما واقيا وإن لم يعرفوا إصطلاح النحويين وكذا الحديث والعقود وأصوله وإن لم يعرفوا تلك الإصطلاحات التي أحدثت بعدهم وبهذا تعرف بطلان استدلال بعضهم على صحة التقليد بأن أبا بكر وعمر ماتا ولم يعرفا الجوهر والعرض وكذا سائر الصحابة رضي الله عنهم قوله قد أخبر الرسول عنهم بالهدى البيت أي عن الصحابة رضي الله عنهم كقوله صلى الله عليه وسلم أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم وسند ذكر كثيرا من فضائلهم آخر الكتاب وهذا كله من المؤلف لتحقيق لإبقاء العوام على حالهم وأن لا يدعوا إلى الكلام كفعل الصحابة قوله فالظن بالمسلم في إقراره تصديقه الرسول في أخباره متبعا أدلة القرآن هذا إشارة إلى أن المسلم ينبغي أن يظن به المعرفة بالله تعالى لوجود المظنة وهي النطق بالشهادتين مع الفعل الذي به يفهم أدلة القرآن على علم التوحيد فإذن لا يدعى سائر الناس إلى تعلم عقائد التوحيد وإنما يدعى إليه من يظن به الجهل لصغر سنه أو لعدم مجاورته المسلمين أو كونه عجميا ونحو ذلك وهذا الذي قاله المؤلف إنما يسلم له في زمن السلف وما يقرب منه حيث كان الإسلام جديدا والناس إذ ذلك قابلون لفهم القرآن لنزوله بلسانهم أما بعد ذلك سيما هذا الزمان وما يقرب منه فلا كما سبق قوله إرشادها أوضح في البيان من منهج الكلام أي إرشاد أدلة

القرآن ودلالاتها والمنهج الطريق الواضح قوله فيه الحق وتلك أيسر لديها الصدق، هو إشارة إلى أن أدلة القرآن وإن كانت أبين من منهج الكلام أيضا حق وهو طريق يوصل إلى المعرفة فلا عسرة من أيسر ذلك وإسم الإشارة مبتدأ والصدق مبتدأ ثان خبره ذا يسر والجملة خبر الأول ولذى بمعنى عند أو بمعنى في أي وأدلة القرآن حصول الصدق عندها أو فيها أي بسببها أيسر من حصولها بمنهج الكلام قوله لذلك أجمع عليه السلف البيت أي لكونها أوضح وأيسر أجمع السلف على سلوكها ولم يسلكوا نهج الكلام لا لقصورهم عنها وإنما سلكها الخلق لظهور المبتدعة في زمانهم فاحتاجوا إلى ترتيب الأدلة كي يتأتى لهم إبطال أقوال الخصوم وإلزامهم كما سبق وكما أشار إليه بقوله بها ترد شبه الضلال البيت أي بمنهج الكلام قوله ولينة من لم يتقن القواعد البيت يعني قواعد الكلام وما ينبغي الكلام عليه كقواعد المنطق وغيرها من مبادئ الكلام وذو اسم إشارة والمقاصد مباحث الكلام وذلك لأن الخائض في الكلام قيل إنقار مبادئه قد يشك وتزلزل عقيدته بما يعن له من الشبه وإن رأى الجواب عنها فقد لا يقبله لا بشنائه على ما لا يعلمه وهذا هو الشأن في أكثر الطلبة أصني الجهل بقواعد الكلام ومبانيه فما بالك بالعوام، قوله من ظهرت علامة الإيمان البيت هذا كقوله فالظن بالمسلم في إقراره تصديقه الرسول في أخباره متبعا أدلة القرآن قوله ليس من السنة كشف ما تطوى البيت تقدم بيانه من كلام العزالي وباقي كلام المؤلف ظاهر عما سبق وقصده بهذا كله والله أعلم إنكار دعاء

العوام إلى علم الكلام وتعليمهم إياه وقد تقدم وجه مسلك الإمام
السوسي رحمه الله وأنه إنما كان يدعوهم إلى الجرم المطابق مع ما
تحفظه من الدليل الإجمالي وليس علم الكلام عبارة عن ذلك

والجزم في مسائل التوحيد	والختار قوم صحة التقليد
فقها حديثا لهم المذكور	شيران و الخزال والجمهور
يقوى على النظر هذا تحتدي	قلت الصواب فيه عصيان الذي
عنوانه الإسلام إن تحصل	فالحكم في الإيمان موقوف على
إذ لم يردعي النبي المختار	وليس موقوفا على الانتظار
على قواعد الإيمان والنظر	ما أوقف الحكم كإيمان البشر
من مقبل بكلمة الشهادة	بل اكتفى في مستقر العادة
بظاهر الإسلام الذي يرى	قيل وهذا الحكم إنما جرى
في النار ذلك ضاية المقصود	لا في الذي ينجي من الخلود
وجمالا وذلك على التفصيل	وهو الذي يحتاج للدليل
دليله مجملا أو مفصلا	جوابه لو كان موقوفا على
ولم يزد به البيان جزمًا	تبين الرسول ذاك حتما
قضية التالي بنفي راجحة	أما الملازمة فهي واضحة
من وقته امتناعه قد استبان	وفي أصول الفقه تأخير البيان
بنهج الكلام بالتفصيل	لو ثبت الوقف على الدليل
نقل البيانات مع الأصول	لكان منقولا عن الرسول
كنفي قائلها بلا روية	وظاهر لزوم ذي الشرطية

والحق في المستقبل مثيره لما قد دله على الذي قد علما
هذا القادر وغير القادر بصديقه يكفيه أن يبادر
لئذا كما ما ثبت للرسول توقيف الإسلام على الدليل
فبانه يحصل من أدنى نظر في أوفق أو نفس وحال تعتبر

إختار قوم أن التقليد صحيح جائز في مسائل التوحيد وهم أبو
القاسم القشيري وأبو إسحاق الشيرازي وأبو حامد الغزالي والسيد
إبن أبي حمزة والجمهور من الفقهاء والمحدثين وذهب جمهور
المتكلمين إلى أنه ليس بجائز وما حكاها المؤلف عن جمهور أهل
الفقه والحديث حكاها غير واحد لكن نسب عياض القول بكفاية
التقليد إلى الجهلة ونسب إلى الدين العراقي للجمهور القول بمنع
التقليد وكذا قال المؤلف قبل وإنما المنسوب للجمهور البيت قوله
لهم المذكور أي القول المذكور من أن التقليد صحيح هو لمن ذكر
وهذا تأكيد لنسبة القول بالتقليد إلى الجمهور قوله قلت الصواب
فيه عصيان الذي البيت الإحتذاء الإتياع وتقديم الممول للمحصر
وهذا الذي صوب تقدمت الإشارة إليه وهو مختار الشريف ركرياشم
فرض المؤلف لترك النظر وعدم المعرفة مع القبول ساقض لما قدم من
أن العوام محبولون على معرفة الله قوله فالحكم بالإيمان موقوف على
عنوانه الأبيات الأربعة أي الحكم بحصول الإيمان وصحته موقوف
على عنوانه أي علامته وهي كلمة الشهادة المسماة بالإسلام وهذا
هو الصحيح أعني أن الإيمان لا يصح إلا مع النطق بالشهادتين لكن
في حق القادر كما سيأتي آخر الكتاب ووقف الإيمان على الإسلام

تدل عليه نصوص الشرع نحو قوله ﷺ من قال لا إله إلا الله دخل الجنة وحديث أمّرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله وقوله ﷺ لعمة أبي طالب يا عم قل لا إله إلا الله كلمة أحاج لك بها عند الله إلى غير ذلك وليس الإيمان موقوفاً على النظر حتى يكون المقلد غير مؤمن إذ لم يرد عن النبي ﷺ ما يدل على ذلك وما أخذه السمع لا العقل وما أوقف النبي ﷺ الحكم بإيمان البشر على قواعد الكلام والنظر ولم يصل إليه أحد يشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله فقال له هل نظرت أو علمت بل قال عليه السلام أمّرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله وفي لفظ آخر حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأني رسول الله ولم يقل حتى ينظروا أو يعلموا بل الذي استقرت عليه عادته ﷺ وعادة السلف والخلف بعده قبول كلمتي الشهادة من كل مقل بها ويحتمل أن تتعلق بآء الجهر بإكتفى أي بل إكتفى عن أقبل إلى الإسلام بكلمتي الشهادة وهذا كله من المؤلف رجوع لإبطال قول من قال لا يصح إيمان المقلد قوله قيل وهذا الحكم إنما جرى الأبيات الثلاثة ما قدمه المؤلف من الدليل على أن المقلد مؤمن أجاب عنه من يرى عدم إيمان المقلد بما أشار إليه المؤلف هنا، قيل في الجواب بما تقدم وبيان الجواب أن يقال نحن مخاطبون في حق العير بترتيب الحكم على المظنة بخفاء المعرفة القائمة بقلب العير علياً فقبوله عليه السلام النظر بالشهادتين مكتفياً بذلك من باب ترتيب الحكم على المظان، وكلاهما فيما بين العبد وربه وما يبعثه من الخلود في النار وأين هذا مما نحن فيه فلا يدل ذلك على

صحة التقليد ومن ذلك قوله عليه السلام نهيت أن أنقب عما في قلوب الناس وكذلك أيضا قوله عليه السلام إثر الحديث السابق وحسابهم على الله يريد والله يتولى حسابهم على ما في قلوبهم قوله وهو الذي يحتاج للدليل البين أي والإيمان المنجي من دخول النار هو الذي يقول بتوقفه على الدليل الجملي أو التفصيلي بمعنى أن أحدهما كاف للإيمان الذي تجري به أحكام الإسلام في الدنيا من عصمة الدماء والأموال وذلك فإنه يكفي فيه النطق بالشهادتين ولو بدون تصديق في الباطن كالمناقق قوله جوابه لو كان موقوفا البينين هذا رد للجواب السابق وثبتت لصحة إيمان المقلد بأن يقول لو كان الإيمان المنجي من النار موقوفا على الدليل الإجمالي أو التفصيلي لبين الرسول ذلك لا محالة لكن التالي باطل فالمقدم مثله أما الملازمة فواضحة إذ في عدم بيانه للتوقيف لو كان ثابتا تأخير البيان عن وقت الحاجة وهو غير جائز إتفاقا كما تقرر في أصول الفقه وأما بيان نفي التالي فبالإستقرار من الكتاب والسنة وأيضا وأجمع الأمة المسألة من الأصول فلا ثبت إلا بالدليل القطعي ولم يوجد الظني فضلا عن القطعي قوله قضية التالي بنفي راجحة أو رجحت قوله وفي أصول الفقه تأخير البيان هو بيان الملازمة قوله لو ثبت الوقف على الدليل الآيات الثلاثة هذا دليل يختص بإبطال وقف الإيمان على الدليل التفصيلي وهو لبعض المتكلمين زعم أن من لا يعرف الله سبحانه بالطرق التي وضعوها والأبحاث التي حرروها فلا يصح إيمانه ويلزم على هذا تكفير أكثر المسلمين من السلف والخلف وأول ما يبدأ

به تكفير أبياته وأسلافه وقد أورد على بعضهم هذا فقال لا تشع
على بكثرة أهل النار أو كما قال وقد تقدم تكفير إيس رشد لهذا
القائل وبيان رد المؤلف عليه أن عليه أن يقال لو ثبت وقف الإيمان
على الدليل بمهج الكلام لكان ذلك المنهج منقولا عن الرسول كما
نقلت الديانات والأصول إذ لا يعلم ذلك إلا من السمع فيلزم أن
يبينه الرسول ويعلمه الناس لأن في عدم البيان تأخير البيان عن
وقت الحاجة ولو بينه لنقل إلينا لتأكيد الاحتياج إليه والعادة تحيل
عدم نقله ولأن في عدم نقله اجتماع الأمة على الخطأ وهي لا تجتمع
عليه وكفى المؤلف عن الديانات عن الفروع ويحتمل أن يكون أعم
وذكر الأصول تأكيد للزوم بيان الأصول التي مهج الكلام على
قول ذاك القائل منها قوله بلا روية تأمل قوله والحق في المقبل ميزه
البيتين أي الحق أن المقبل إلى الإسلام يجب عليه أن يميز ويعلم ما
يدله على صحة معتقده أي يعلم أدلة اعتقاده عن قادرا على فهم
الدليل مع صحة إيمانه إن لم ينظر وأما خير القادر فتصديقه واعتقاده
الجازم يكيّفه إن بادر إليه قبل المعاتبة بل هو المطلوب في حقه كما
سبق قوله لذا ما ثبت للرسول البيت لأجل أن الإيمان لا يتوقف
على الدليل بل يصح بدونه لم يثبت عن الرسول توقيفه عن الدليل
ولام الجر في للرسول يتعلق بكون خاص إذا ما ثبت منسوبا للرسول
وعبر هنا بالإسلام بناء على القول باتحاد الإيمان والإسلام قوله فإنه
يحصل من أدنى نظر البيت أي وإنما يوقف النبي صلى الله عليه
وسلم الإيمان على الدليل لأن الدليل يحصل من أدنى نظر لكثرة

الأدلة وطهورها وقد تقدم الكلام على الأفاق والأنص ومعى و
 حال تعتر أي حال النفس من الفاقة والإضطراب عند نزول الشدائد
 والعجز عن جلب النفع ودفع الضر إلى غير ذلك من الأحوال فإن
 ذلك كله موصل لمعرفة الله سبحانه حسبما مر ومعنى تعتبر تراعى
 ويسطر فيها ويحتمل أن يكون وصف الحال بالإعتبار لكونه دلالتها
 أبين كما سبق.

الباب الثاني

في تعريف النظر و المعرفة والدليل
وذكر أقسامها وشرائطها وبيان حكم المعرفة
وطريقها والتكليف وشروطه والجدل وما
يتعلق به

الشرائط جمع شريطة بمعنى الشرط وأراد المؤلف في هذه الترجمة على ما وعد به أولا الكلام على المعرف بمناسبة للدليل لأنه يتوصل به إلى إدراك التصورات كما يتوصل بالدليل إلى التصديقات وهذا الباب تكميل وتدليل للباب الذي قبله إذ الكلام في الذي قبله على حكم التقليد والنظر والدليل وتقسيم الدليل إلى إجمالي وتفصيلي والحكم على الشيء يستدعي تصوره فكان تعريف النظر والدليل وما يتعلق بذلك وتتم به الفائدة من ذكر الأقسام والشروط والمجمل من تمام الباب السابق.

فصل وعرف القومية لهذا النظر إن أطلقوه والاعتبار إذا استقر
واعلم بأن نظر العقول الفكر حده مع المصنوع
قال لهذا الإمام فكر الطالب علما بدأ وظن أمر غائب

النظر في اللغة يطلق بإزاء معان يكون بمعنى المقابلة وبمعنى التأخير وبمعنى الرقة والمطف وبمعنى التأمل والاعتبار وهو مراد المتكلمين عند الإطلاق واختلف في حده فقال الإمام في الإرشاد هو الفكر الذي يطلب به من قام به علما أو غلبة ظن فالفكر أي حركة النفس في المعقولات بخلاف حركتها في المحسوسات فتسمى تحيلا حس وقوله علما أو غلبة ظن بمطلوب خبري تصوري في العلم فهو شامل للقطعيات والمسائل الاجتهادية والتصورات معرج الفكر غير المؤدي إلى ما ذكر كأكثر حديث النفس فلا يسمى نظرا ويشمل التعريف النظر الصحيح القطعي والظني للفاقد قلت ونصه المؤلف من

حد الإمام قوله من قام به لأنه ليس بجنس ولا فصل لكن له فائدة به عليها المقترح و ذكرناها في الشرح قوله مع الفصول جمعه لاختلافه باختلاف الحد قوله قال لذا الإمام البيت لاحتياجه إلى فصل بعد الفكر قال الإمام فكر الطالب إلى آخره وعلمنا مفعول الطالب ويعلق بهذا المحل أبحاث شريفة وشعنا بها الشرح .

قد بعض حد الناس بالفكر	فقط زعمه غير أنه شاع
لأنه دور بجمع الفائده	والحد فكله برد واردة
قلت مثار ذا من القصور	إذا لا ترادف لهذا المذكور
فالفكر والنظر الأول أصلي	تعريفه بذاك قصرا من وهم

هذا البعض هو أين المظهر الإسفرائيني قال في كتابه الأوسط أعلم أن النظر هو الفكر فكل نظر فكر وكل فكر نظر وهذا الحد هو المفعول عليه وما قيل فيه من الحدود ففيه جمع بين الحد والفائدة المستفادة من النظر وفيه تعريف الشيء بما لا يعرف إلا بعد معرفته إنتهى باختصار وبيان ما قاله من الجمع بين الحد والفائدة في غير ما اختاره من الحدود أن قول القائل المؤدي إلى استعمال ما ليس بمعمول أو للتأدي إلى مجهول أو التوصل به إلى المطلوب أو نحو ذلك كلها فائدة النظر وثمرته وما توقفت عليه وهو متوقف عليها لذكر ما في حده جاء الدور قلت وهذا مدفوع بجهتي التوقف وذلك لأن توقفها عليه من حيث التعقل فلا دور والباء في مجمع الفائدة والحد سببية ونكتة خبر عن قوله زعمه و وصفه سكتة بناء إعتقاد الزعائم أو هو من باب التهكم كقوله للحبان أشد

والمخيل حاتم ومازعه مقصورة وكذا هما غيره وقصرها ضمير الواحد مطلقا توسطت حركتين أولا لغة فيها قوله مثار ذا من القصور البتين هو رد لتعريف أبي المظفر النظر بالفكر وإشارة إلى أن الصواب في حدهم حيث لم يقتصر على الفكر يجعلوهما مترادفين أي مثار الإقتصار في حد النظر على الفكر من قصور الفهم وتوهم أنها مترادفان وليس بمترادفين بل الفكر أهم من النظر إذ الفكر حركة النفس في المعقولات أهم من المطلوب به علم أو ظن أو غيره كأكثر حديث النفس فإنه يصدق عليه فكر والنظر بالإصلاح أنحص منه وهو الفكر المطلوب به علم أو ظن لا مطلق الفكر فلا بد من زيادة على الفكر وإلا كان التعريف فاسد الطرد قلت وقد يجاب بأن رد المؤلف من المصادرة عن المطلوب لأن أبا المظفر لا يسلم أن الفكر أهم بل ينزع في ذلك والفكر مبتدأ والنظر معطوف عليه والأول مبتدأ ثان خيره أهم والجملة خبر الأول والإشارة بذلك راجعة إلى الفكر وقصر حاله ومن لإبتداء الغاية والوهم بفتح الهاء ويقال سكوبها أيضا ويتمين هنا الفتح للوزن أي تعريف النظر بالنظر مقصورا عليه ناشيء من وهم أي من توهم أنها مترادفان.

والفكر في الشامل للبيان	حال انتقال النفس في المعاني
لطلب العلم أو الظن فظن	فكر حدث النفس غير معتبر
إد لا يسمى إذ به اتفاقا	للحكماء تفسيرهم إصفاقا
حركة النفس من الطالبي	إلى المبادئ والرجوع الصائب
منها إليها مثل هذا الذكر	عليه يطلقون لفظ الفكر

وقوة النفس في المعقولات وأول الجزئين في انتقالات
فالفكر للنظر جتم يقتضي فصلا على الوجه الذي قدر تضي
يخرج غير النظر المقصود بالفكر في صناعة الحدود

قال الإمام في الشامل الفكر إنتقال النفس في المعالي إنتقالا بالقصد فقد يكون لطلب علم أو ظن فيسمى نظرا وقد لا يكون كأحاديث النفس ولا يسمى نظرا وأتى المؤلف بما في الشامل والله أعلم دليلا على أن الفكر أعم ونظر من كلام المؤلف خبر مبتدأ محذوف أي هو أي الفكر لطلب العلم أو الظن نظر وفكر مضاف إلى حديث النفس ومعنى فكر حديث النفس غير معتبر أي فكر حديثها الذي لا يطلب به علم ولا ظن وهو أكثر حديثها غير معتبر في إطلاق اسم النظر قوله إذ لا يسمى ذلله إتفاقا أي لا يسمى فكر حديث النفس بالنظر وإذ للتعامل ومقصد المؤلف من حد الإمام قوله بالقصد وكان الواجب أن يذكره إذ هو شأن الناقل وإن كان الأول بالإمام إسقاطه لأن اسم النظر يقع على الضروري والكشفي ولهذا اعترض على الفخر في حده النظر بترتيب مقدمات علمية أو ظنية للتوصل بها إلى علم أو ظن بأن النظر لا يشترط فيه القصد للتوصل فإنه قد يكون كسبا فيقصد ومحبا فيرد على النفس من غير قصد فلا يهم هذا كل نظر قلت فهم القصد من لام العلة في قوله ليتوصل قوله للحكما تفسرهم إصفاقا حركة النفس من المطالب الأبيات الثلاثة حاصله أن الفكر عند المتكلمين ما نقل عن الشامل وأما الحكماء فلعط الفكر مشترك عندهم بين ثلاثة معان الأول حركة النفس بالقوة التي ألتها مقدم البطن الأوسط من الدماغ إذا كانت تلك الحركة في

المعقولات فالحركة للمكر والقوة هي المفكرة وهذا بعينه ما حكاه عن الشامل وإنما اختلف في اللفظ فقط الثاني حركتها من المطالب إلى المبادئ ورجوعها من المادي إلى المطالب وهو أخص من الأول وهذا الثاني أراد من جعل الفكر والسطر مترادفين الثالث جزء الثاني فقط وهو حركة النفس من المطالب إلى المبادئ وإن كان العرض منها الرجوع وتفسيرهم مبتدا خبره للحكما واصفا حال من الحكماء والإصفاق الإتفاق أي للحكما حال كونهم متفقين على تفسير الفكر بما ذكر ولم يختلفوا كما اختلف المتكلمون وحركة النفس بدل من المبتدا وقوة وأول مرفوعان بالمطف البدل ويحتملان الحفظ بالمطف على الصمير المجرور وعلى وقوة على تقدير مضاف أي حركة قوة إذ الفكر الحركة لا القوة كما قد منا والفكر بمعنى المذكور وهو حركة النفس إلى غيره وقيد المعقولات إحتراز عن حركتها في المحسوسات فإنها تسمى تخيلا لا فكر أو الصائب بمعنى المصيب وأطلق إنتقالات على إنتقالين بناء على أن أقل الجمع إثنان قوله فالفكر للنظر جنس يقتضي البينين هذا نتيجة حد الإمام في الشامل ومسبب عنه ولهذا أدخل عليه الفاء وأشار بقوله على الوجه الذي قد ارتضى إلى بطلان القول بالتراصف وأنه غير مرتضى ويخرج بضم الياء وكسر الراء نعمت لقوله فصلا وغير النظر المقصود بالفكر أكثر حديث النفس والمراد بالفكر المطلوب به علم أو ظن فلامه للمعهد والمعهود الفكر المذكور في الحد إذ هو الذي يقصد به النظر لا مطلق الفكر وفي صناعة الحدود إخراج الفصل كما غير المحدود لأنه يفصله عما يشاركه في الجنس على الفصل قلت ما ذهب إليه أبو المظفر من أن النظر والفكر مترادفان هو إصطلاح المطلقين وبعض المتكلمين.

يجاب عن المائدة في الحد بالعلل الأربع شرح العبد
من تلك ما في الصورة هـ اعلة عنها مع القابضة

يعني أنه لما كان النظر ما هي مركبة وكل مركب لا بدله من العبد
الأربع وقصدوا أن يكون حده مشتملا على ذلك لكونه أمم وأكمل ذكروا
المائدة في الحد إذ لا تتم الأربع إلا بها قلت وكان هذا تسليم من المؤلف للزوم
الدور بذكر المائدة إلا أنه اعتذر عنه بما ذكر وهذا لا يخلص لأن الاشتغال على
الأربع من باب الأولى وانتفاء الدور عن التعريف واجب فكيف يصح الإعتذار
ولأن درأ المفسد مقدم على جلب المصالح إلا أن يقال الدور مدفوع بما مر وهذا
بيان لحسن هذا الحد وكماله حيث لا يعبر عن ذلك بلفظ الجواب وبالجمل
فالخلل في كلام المؤلف لازم والله تعالى أعلم ثم الاشتغال على العبد الأربع إنما
ذكروه في حد الفخر ونحوه يحد اليساري والكاتب ونصه في رسالته والفكر
ترتيب أمور معلومة للتأدي إلى مجهول قال القطب ومن لطائف هذا التعريف
أنه يشتمل على العبد الأربع فالترتيب إشارة إلى العلة الصورية بالمطابقة فإن
صورة المكر هي الهيئة الاجتماعية الحاصلة للتصورات والتصديقات كالهيئة
الحاصلة لأجزاء السرير في اجتماعها وترتيبها وإلى العلة الفاعلية بالالتزام إذ
لا مد لكل ترتيب من مرتب وهي ها هنا القوة العاقلة كالنجار للسرير وأمر
معلومة إشارة إلى العلة المادية كقطع الخشب للسرير والتأدي إلى مجهول
إشارة إلى العلة العائنة فإن الفرض من هذا التركيب ليس إلا أن يتأدى الدهر
إلى المطلوب المجهول كحلوس السلطان مثلا على السرير ينتهي وقد يقرر هذا
في حد الإمام أيضا بأن يقال الفكر إشارة إلى العلة الصورية لا كسر بالالتزام لا
بالمطابقة لأنه حركة النفس في المعقولات لكن إذا طلب به علم أو ظن يستمر

الترتيب وإلى العلة الفاعلية والمادية بالالتزام أيضا لإقتضائه متمكرا فيه وأما العلة العائية فمدلول عليها بالمطابقة.

هذا الخطر الفكر الذي يستحضر	به مفيد مدرك هي محسوس
وحدد بالترتيب للمعلوم	محصولا لغير ذا المفهوم
فيشمل المفيد والتصوير	وما به التصديق للتدبر

إشتمل البيت الأول على حد الإمام السابق بتعبير في اللفظ ولعله إعادة لأن مفيد المدرك الذي يستحضر بالفكر هو الترتيب المذكور ويحتمل أن يكون ذكره لبيان إشماله على العلل الأربع أو ذكره فوطئة لما بعده والأول أبين والمدرك شامل للتصور والتصديق قوله وحد بالترتيب للمعلوم البيتين هو حد البينساوي والكاتب لا يقال الكاتبين إنما حد الفكر وكلا منافي النظر لأننا نقول المراد بالفكر والنظر واحد عند المنطقيين كما سبق والمعلوم لنجس والمراد به معلومات فأكثر بقرينة قوله ترتيب إذ لا يعقل إلا بين اثنين فأكثر ومعنى محصلا لغير ذا المفهوم أي لغير مفهوم المعلوم وهو معنى قولنا الاستعلام ما ليس لمعلوم أو التأدي إلى مجهول وإنما اعتبر الجهل في المطلق لإستحالة إستعلام المعلوم وتحصيل الحاصل وهو أعم من أن يكون تصوريا أو تصديقا أما المجهول التصوري فاكتماله من الأمور التصورية وأما المجهول التصديقي فمن الأمور التصديقية إلا أن هذا الحد لا يشمل الفكر المؤدي إلى الظن فلا يسمى نظرا عند صاحب هذا الحد من قوله ترتيب معلومين لأن لارم اليقين يقين ويرد على عكسه التعريف بالمراد كالتعريف بالفصل وحده هو حد ناقص أو بالخاصة وحدها وهو رسم

ماقص لما قدمنا من أن الترتيب إضافي لا يعقل إلا بين اثنين فأكثر ولأجل
هذا اختار الإمام السنوسي في حد النظر هو أن يقال هو وضع معلوم أو
ترتيب معلومين فصاعدا على وجه يؤدي إلى المطلوب لأنه يشمل ماقص
الحد والرسم لا يقال التعريف بالمفرد مختلف فيه فلعل الكتاني عن لا براه
لأننا نقول نص في رسالته على جوازه.

إن كان الإدراك فلا حكم جرى	معرفة سمو أو قصورا
وإن يكن بالحكم	سمي بالتصديق أو بالعلم
تقدم الأول بالجزئية	أو أن ذاك فيه بالشرطية
مفيد إدراك التصور ادعه	معرفا لمفرد ذا وضعه
وما يفيد نسبة التصديق	هو الدليل أظليه بالتحقيق
يلزم من حصول كل مطلب	من مفسرد أو نسبة ذا مكسبه

إدراك الشيء بدون حكم عليه نسبة كان أو غير ما تصور
ويسمى معرفة كإدراك الإنسان من غير حكم عليه بنفي أو إثبات
وإدراكه مع الحكم عليه تصديق ويسمى علما كما إذا تصورنا الإنسان
وحكمنا عليه بأنه كاتب أو ليس بكاتب ولا بد هنا من أمور أربعة أن
يدرك أولا، الإنسان ثم مفهوم الكاتب ثم نسبة ثبوت الكتابة إليه ثم
وقوع تلك النسبة أولا وقوعها فإدراك الإنسان هو تصور المحكوم عليه
و الإنسان محكوم عليه و إدراك الكاتب تصور المحكوم به والكاتب
متصور محكوم به وإدراك نسبة ثبوت الكاتب تصور النسبة الحكمية
وإدراك وقوع النسبة أولا وقوعها بمعنى إدراك النسبة واقعة أو ليست

مواقعة هو الحكم وربما إدراك النسبة الحكمية بدون الحكم كمن
تشكك في النسبة أو توهمها بدون تصورها محال لكن التصديق لا
يحصل ما لم يحصل الحكم وهو الوقوع وعند متأخري المنطقيين أن
الحكم أي إيقاع النسبة أو إنتزاعها فعل من أفعال النفس فلا يكون
إدراكا لأن الإدراك إنفعال النفس والفعل لا يكون إنفعالا وهو ظاهر
كلام المؤلف لأنه غامر بين الحكم والإدراك فلو قلنا أن الحكم إدراك
يكون التصديق بمجموع تصورات أربع تصور المحكوم عليه وتصور
المحكوم به وتصور النسبة الحكمية والتصور الذي هو الحكم وإن قلنا
إنه ليس بإدراك يكون التصديق بمجموع التصورات الثلاثة والحكم
هذا على رأي الفخر وأما على رأي الحكماء فالتصديق هو الحكم فقط
وفرق بينهما بوجوه أحدها أن التصديق بسيط عند الحكماء مركب
على مذهب الفخر ثانيها أن تصور الطرفين والنسبة شرط التصديق
خارج عنه على مذهب الحكماء داخل فيه على قول ثالثها أن الحكم
نفس التصديق على زعمهم وجزئه على زعمه ثم مفيد التصور أي
الموصل إليه يسمى معرفا وقولا شارحا ومفيد التصديق أي الموصل
إليه يسمى حجة ودليلا يلزم من حصول كل واحد منهما في العقل
حصول مطلقه أي يلزم من تصور المحدود وكذا يلزم من الإطلاع على
وجه الدليل مع حضور المدلول بالبال العلم بالمدلول وقولنا مع حضور
المدلول بالبال احتراز عن الأوقات العامة كالنوم والغفلة قلت ما ذكر
المؤلف من الفرق بين المعرفة والعلم وأن المعرفة إسم للتصور الساذج
والعلم إسم للتصديق هو اصطلاح المنطقيين وأما المتكلمون فاللفظان

عندهم مترادفان وهو استعمال المؤلف أولاً في قوله وبيان حكم المعرفة قوله مفيد إدراك التصور أدعاه معرفاً لمفرد أي إسم مفيد إدراك التصور معرفاً لمفرد قوله ذا وضعه أي هذا المعنى وضع المعرفة أي وضع المعرفة في اصطلاح المنطقيين لمفيد إدراك التصور قوله وما يفيد نسبة التصديق أي إيقاع النسبة أو إنتزاعها ولا بد من هذا التقدير فإفادة النسبة أهم من إفادة تصورها أي إيقاعها أو إنتزاعها قوله يلزم من حصول كل مطلبه من مفرد أو نسبة أي يلزم من حصول كل مفيد التصور ومفيد التصديق في العقل حصول مطلبه الذي هو التصور أو التصديق ومن مفرد أو نسبة تفسير للمطلب أي من المفرد أو الحكم بوقوع النسبة أو لا وقوعها وهذا الكلام له تعلق بربط النتيجة مع الدليل وسيأتي قوله ذا مكسبه معناه والله أعلم أي حصول التصور أو التصديق هو الذي يكتسب بالمعرف أو الدليل ويحتمل أن يكون ذا إشارة للمعرف والدليل وأفرده رعاية لما ذكره والمكسب إسم مكان من الكسب وضميره راجع إلى ما ذكر من التصور والتصديق أي من التعريفات والجميع تكتسب التصورات أو التصديقات لا من غيرهما ويستفاد الحصر من تعريف الجزئين والله أعلم.

فصل معرف الحقائق سبب فهمته تعرف بشرط قد وجب

تغايير تقدم في المعرفة أجلي بلا دور مساو في الصفة

المعرف ما يستلزم تصوره تصورا لغير أو إمتيازه عما عداه والمراد بتصور الغير تصوره بكنه الحقيقة وهو الحد التام كالحَيوان الباطق فإن تصوره مستلزم حقيقة الإنسان وإنما قلنا أو إمتيازه عما عداه ليتناول حد الناقص والرسوم فإن تصوراتها لا تستلزم حقيقة الشيء بل إمتيازه من جميع أعيانه ثم المعرفة وإما أن يكون نفس المعرفة أو غيره لا جائز أن يكون نفس المعرفة لوجوب أن يكون معلوما قبل المعرفة والشيء لا يعلم قبل نفسه فتعين أن يكون غير المعرفة ولا يحلو إما أن يكون مساويا له وأعم منه أو أخص منه أو مباينا له لا سبيل إلى أنه أعم من المعرفة لأنه قاصر عن إفادة التعريف فإن التصور من التعريف إما تصور حقيقة المعرفة وإما إمتيازه عن جميع ما عداه والأعم من الشيء لا يفيد شيئا منهما ولا إلى أنه أخص لكونه أخفى لكونه أقل وجودا في العقل لأن وجود الخاص في العقل مستلزم لوجود العام وربما يوجد العام في العقل دون الخاص وما هو أقل وجودا في العقل فهو أخفى عند العقل والمعرفة لا بد أن يكون أجلى من المعرفة ولا إلى أنه مباين لأن الأخص والأعم لما لم يصلحا إلى التعريف مع قربها إلى الشيء فالمباين بطريق الأولى لأنه في غاية البعد عنه فوجب أن يكون المعرفة مساويا للمعرفة في العموم والخصوص فكل ما صدق عليه المعرفة وبالعكس وهو معنى الجامع المانع والمطرء المعكس ويجب أن يحتتر عن تعريف الشيء بما يساويه في المعرفة والجهالة أي يكون العلم بأحدهما مع العلم بالأول والجهل أن يكون العلم بأحدهما مع الجهل بالآخر كتعريف الحركة بما ليس بسكون والزوج بما ليس بفرد فإنهما في المرتبة الواحدة مع العلم والجهل فمن علم أحدهما علم الآخر

ومن جهل أحدهما جهل الآخر والمعرف يجب أن يكون أقدم معرفة لأن معرفة المعارف علة متقدمة لمعرفة المعارف على المعلول وكذا يجب أن يحتراز عن تعريف الشيء بما تتوقف معرفته عليه إما بمرتبة واحدة كما يقال الكيفية ما بها تقع المشابهة ثم يقال المشابهة اتفاق الكيفية أو بمراتب كما يقال الاثنان زوج أول ثم يقال الزوج هو المنقسم بمساويين ثم يقال المساويان الشئان هما الاثنان قوله معرف الحقائق سبب هو كقول من قال المعارف للشيء بما معرفته سبب لمعرفة ذلك الشيء أي علة لمعرفته قوله تغاير تقدم في المعرفة البيت هو بيان للشرط والتقدم في المعرفة يستلزم كونه أجلى فهو زيادة ومعنى مساو وفي الصفة أي في صفة المعارف من العموم والخصوص وذاك لمظي.

ورسمي وحسب إليهما التمام والنقص استند

المعرف ثلاثة أقسام حد ورسم ولمط وينقسم كل من الأولين إلى تام وناقص فالتعريف حد تام إن كان بالجنس والفصل القريبين كتعريف الإنسان بالحيوان الناطق وحد ناقص إن كان بالفصل القريب وحده أوبه وبالجنس البعيد كتعريف الإنسان بالناطق أو بالجنس الناطق ورسم تام إن كان بالجنس القريب والخاصة كتعريف الإنسان بالحيوان الصالح ورسم ناقص إن كان بالخاصة وحدها أوبها وبالجنس البعيد كتعريفه بالصالح أو بالجنس الصالح والتعريف اللفظي ما أنبأ عن المحدود بلقط أجل وأشهر عند السامع كتعريف الباقلا بالقول والحنطة بالقمح وأفرد المؤلف صمير إسناد مع رجوعه إلى التمام والنقص معا بالتأويل المذكور

شرط الجميع العكس الإطراد الجمع والمنع هما المراد
هذا الذي هو الجمهور والعكس في ذلك من المجهور

تقدم أن المعروف لا بد أن يكون مساويا للمعرف لا أعم ولا أضيق
وإنما أعاده لذكر اصطلاحهم في التعبير عن ذلك واختلاف تفسيرهم في
العبارة الأولى قوله شرط الجميع أي جميع الأقسام الخمسة قوله الجمع
والمنع هما المراد أي بالإطراد والعكس وهو لف ونشر مرتب بمعنى أن
عكس الحد متضمن لمنعه من دخول غيره فالطراد هو المبالغ والمنعكس
هو الجامع إذ الإطراد كما سيأتي هو أنه كل ما ثبت الحد ثبت المحدود
فلا يدخل شيء من غير أفراد المحدود فيكون مانعا والانعكاس هو أنه
كل ما إنتفى الحد إنتفى المحدود أو كلما ثبت المحدود ثبت الحد فلا
يخرج عنه شيء من أفراد المحدود هذا تفسير الجمهور للطراد والعكس
فجعل الطرد بمعنى الجمع والعكس بمعنى المنع وإلى هذا ذهب القرافي
وهذا العقول مهجور عند الجمهور واصطلاحهم على خلافه.

يزاد في المعرفات المثل كذلك التقسيم فيها بمثل
هذان واللفظ وذو التمسام والنقص سبعة من الأقسام

زاد بعضهم على أقسام المعارف الخمسة قسمين آخرين وهما
المثال والتقسيم وهذا كالعلم فإنه يعسر حده على الوجه الحقيقي ويقدر
على شرحه بتقسيم ومثال أما التقسيم فهو أن يميز عما أن يلتبس به من
الإدراكات فيميز عن الظن والشك بالجزم وعن الجهل بالمطابقة وعن

اعتقاد المقلد بأن الاعتقاد ينتهي مع تغير المعتقد جهلا بخلاف العلم وأما المثال فهو أن إدراك البصيرة شبيه بإدراك الباصرة قال العراقي فكما أنه لا معنى للإبصار إلا انطباع صورة المبصر أو مثاله المطابق في القوة الباصرة كانبطباع الصورة في المرآة كذلك العلم عبارة عن انطباع صور المعقولات في العقل فالنفس بمنزلة المرآة وحديد المرآة وغريزتها التي بها تنهياً لقبول الصور والعقل بمنزلة صقالة المرآة واستدراكها وحصول الصور في مرآة العقل هو العلم قوله وذو التمام والنقص هو شامل لتمام الحد والرسم وباقصهما أي والتعريف ذو التمام والتعريف ذو النقص.

والطرء حيث يوجد المعرف	يوجد عند ذاك المعرف
والعكس إن نفي فهو يمتضي	لا كل واحد بها ذين يفي
أو أنسه عكس النقيض لازم	للمستوي العضود في ذا جازم
قلت يرد بانعكاس الموجبه	كلية فيه هذا لن يوجب
ان قلت عكس الطرد كلها يصح	من التساوي ذا يرد ما قدح
قلت لخصوص مرة القضية	لا يوجب انعكاسها كلية

يوصف المعرف كما سبق بأنه جامع مانع ويقال مطرد منعكس بمعنى الجامع المانع ظاهر والإطراء التلازم في الثبوت أي كل ما وجد المعرف بكسر الراء وجد المعرف بفتحها فيكون مانعاً والانعكاس المراد به عكس المراد بالإطراء فقل هو التلازم في الإتياء أي كل ما انتفى الحد انتفى المحدود وقيل هو كلما وجد المحدود وحد الحد والمعنيان متلازمان كليهما يكونان جامعاً وبالثاني حرم العضد

في مواقفه في إطلاق العكس عليه للمعروف حيث يقال كل إنسان
ناطق وبالعكس وكل إنسان حيوان ولا عكس وعمر المؤلف عن
الثاني عكس مستو لقولنا كلما وجد الحد وجد المحدود وعن
الأول بأنه عكس مقيض لهذا العكس ويعني به المواقف وببانه أن
العكس المستوي تبديل كل واحد من طرفي القضية بالآخر مع بقاء
الكيف والصدق بهما وحينئذ تنعكس قضية الطرد إلى قولنا
كلما وجد المحدود وجد الحد وأما عكس النقيض الموافق فهو تبديل
كل بنقيض الآخر مع بقاء الكيف والصدق بهما أيضا فحينئذ
ينعكس قولنا كلما وجد المحدود وجد الحد إلى قولنا كلما لم يوجد
المحدود وهو مسار لقولنا كلما انتهى الحد انتفى المحدود ثم اعترض
المؤلف على القائل بالتغيير الثاني فإنه مبني على أن المراد بالعكس
المستوي للطرد والطرد موجبة كلية وهي تنعكس بالمستوي جزئية
فإذن ينعكس الطرد إلى قولنا قد يكون إذا وجد المحدود وجد الحد
وهو قد عكسها كلية إذ لا يستقيم المعنى إلا به فإن أجيب بأن هذه
الكلية يصح أن تنعكس كنفسها لما بين الحد والمحدود من المساوات
بمعنى قولنا إنسان كل إنسان بشر فإنه يصح عكسه ورد بأنه لا عبرة
بصدق ذلك في بعض المواد والمعتبر ما يطرد في جميع المواد وليس
ذاك إلا انعكاسها جزئية وهو معنى قول المنطقيين قواعد الص عامة
لا تنعكس بل تطرد في جميع جزئياتها لأنها ثابتة بالعقل بخلاف
البحر والفقه ونحو ذلك من النقلات هذا تقرير بعث المؤلف وقد
أحسا عنه في الشرح قوله لا كل واحد بهاذين بقي أي ليس كل

تعريف يمي بهاذين وهما الطرد والعكس بل كثير من التعاريف
 محتملة بعد مهما معا أو أحدهما قوله أو أنه عكس النقيض لازم
 للمستوي أنظر وجه العطف بأو مع أن هذا هو القول الأول لأن الأول
 أن العكس التلازم في الانتفاء أي كلما انتفى الحد انتفى المحدود
 وعكس النقيض كلما لو يوجد الحد لم يوجد المحدود وهذا نفس
 الأول إلا أن يكون التغير باعتبار اللفظ وبالجملة فالقول الأول أن
 المراد بالعكس هو التلازم في الانتفاء عكس الطرد الذي هو التلازم
 في الثبوت أو عكس النقيض للمستوي والثاني أن المراد به العكس
 المستوى للطرد والتلازم في الانتفاء إنما هو لازم له لأنه عكس نقيضه
 الموافق وكل قضية يلزمها عكسها وعكس نقيضها وبالثاني جزم
 العضد وإليه أشار بقوله العضد في ذا جازم أي في المستوى أي جزم
 في المستوى بصحته أو بأنه المراد وتقديم المعمول للحصر قوله فذا لن
 يوجب أي عكس الموجبة الكلية لنفسها لا يوجب العضد ولا يعجزه
 في بعض الصور فلا يصح القول به لما قدمنا أو فذا يوجب العكس
 أي ضابطه وقاعدته بمعنى أنه لا يقتضيه ضابط العكس لأن ضابط
 انعكاس الموجبة الكلية أن تنعكس جزئية لا كلية قوله ذا يرد ما
 قدح أي ما قدح به ولا بد من تقريره إذ قدح لا يتعدى بنفسه قوله
 مدة القضية هو بتحقيق الدال لضرورة الوزن.

فصل من الحقائق المعرف	به ومن جنس الذي يعرف
ثم مقابل وعكس باختلاف	أربعة أقسام تلك باختلاف
منها البسيط عنه لا يركب	غيره كالواجب جدا يسلب
أن عنه قد يركب مع الحد	به كجوهري ولا يحد
وعكسه مركب كالإنسان	وأطلق الحد لمثل الحيوان
فلا يحد رسم ثم للمركب	والناقض الشامل في ذا المطلب

هذا الفصل في بيان ما يحد من الحقائق وما لا يحد وما يحد به وما لا يحد به وبيانه أن الحقيقة إما بسيطة أي لا يكون لها جزء بأن لا تلتزم من شيئين فأكثر أو مركبة أي يكون لها جزء بأن تلتزم من شيئين فصاعداً أو كل واحد من البسيط والمركب إما أن يتركب عنه غيره أو لا فهذه أربعة أقسام قوله من الحقائق المعرف البيت إشارة إلى المركب الذي يتركب عنه فهذا يحد لأنه مركب ويحد به لأنه جزءا الغير كالحیوان أي من الحقائق الشيء الذي يقع التعريف به وهو جنس ما يعرف أي من جملة الأمور التي تعرف والمعنى أن من الحقائق ما يحد به ويحد فراء المعرف مفتوحة وفي الكلام حذف المبتدأ كما قررنا والإسمية حال من الضمير المحرور بالياء أو معطوفة على الفعلية المسبوكة من صلة ال قوله ثم مقابل هو البسيط الذي لا يتركب عنه غيره فهذا لا يحد ولا يحد به كواجب الوجود لذاته وإن كل لا يطلق عليه اسم البسيط قوله وعكس يشمل القسمين الباقيين وسماهما عكسا لما تقدم لمخالفتها له قوله باختلاف راجع للعكس لأن كل واحد من القسمين يوصف

سجرتين مختلفتين بالنفي والإثبات فيقال في القسم الثالث يعرف ولا يعرف به وهو المركب الذي لا يتركب عنه غيره كالإنسان وفي الرابع هو الذي يعرف به غيره ولا يعرف هو البسيط الذي يتركب عند غيره كالجواهر وباء باختلاف للمصاحبة أي وعكس مع كونه مختلفاً أو للسببية أي بسبب اختلافه مع القسمين الأولين وأطلق المؤلف التعريف في هذا الفصل وأراد الحد التام والناقص والرسم التام لا مطلق التعريف يدل عليه ما بعده قوله أربعة أقسام تلك بآثار أي بإتفاق على أنها أربعة قوله منها البسيط البيت أي من الأقسام الأربعة والحد شامل للحد التام والناقص وفي معناهما الرسم التام ويعني الواجب لذاته قوله إن عنه ركب صح الحد به أي الحد التام والناقص وكذا الرسم قوله ولا يحد أي لا الحد التام ولا الناقص وفي معناهما الرسم التام وهذا لأنه لا جنس له قوله وعكسه مركب كالإنسان أي ركب هو ولم يركب عنه غيره قوله وأطلق الحد لمثل الحيوان أي التام والناقص قوله فالحد رسم ثم المركب أي الحد مطلقاً تاماً أو ناقصاً ورسم ثم معطوف بحذف العاطف وفي بعض النسخ حذف رسم ثم للمركب وعلى هذه فلا حذف وزيادة الرسم التام هي فائدة هذا الشطر قوله والناقص الشامل في ذا المطلب أي رسم الناقص هو الشامل للبسيط والمركب وهذا تخصيص لعموم قوله ثم مقابل وعكس باختلاف فإن ظاهره يقتضي أن البسيط لا يعرف أصلاً حتى الرسم الناقص لأن التعريف أعم من الحد والرسم فيكون هذا الشطر تخصيصاً.

فصل وتعريف الدليل المعتبر ما عرف القاضي به عنه اشتهر
معلوم امكن بصحة النظر فيه حصول علم مطلوب خبر

الدليل لغة يقال للمرشد ولما به الإرشاد وأما اصطلاحاً فقال
القاضي هو المعلوم الذي يمكن التوصل بصحيح النظر فيها إلى
العلم بمطلوب خبري وذكر المعلوم ليشمل الوجود والمعدوم وذكر
الإمكان لأن الدليل لا يخرج عن كونه دليلاً بعدم النظر فيه وقد
النظر بالصحيح لأن الفاسد لا يتوصل به إليه وإن كان قد يفضى إليه
على سبيل الاتفاق وقال إلى العلم بمطلوب يخرج ما يتوصل به إلى
الظن فإن المتكلمين لا يسمون دليلاً إلا ما يؤدي إلى الظن إماراً وقال
ما يخبر به ليخرج ما يتوصل به بصحيح النظر فيه إلى مطلوب تصور
فإنه يسمى معرفاً وقولاً شارحاً.

وذلك عقلي ونقلي وما ركب من ذين صحيح فاعلم
قد منع الفخر وجود الثاني ورده الفهرري بالبيان

الدليل يقسم إلى عقلي وهو ما يدل بنفسه أي مجرد معقوليته
من غير احتياج إلى وضع واضح ينصبه دليلاً كالعلم فإنه يدل عقلاً
على وجوده الصانع ولا يقال في تعريفه ما دل بصفة نفسه كما
قال الإمام في الإرشاد لأنه قد يكون عدماً كعدم الشرط يدل على
عدم المشروط وليس للمعدوم حذف وصفة نفس إلى نقلي ويقال
شرعي وسمعي أيضاً وهو ما استند في دلالته إلى المعجزة وقال ابن

التلمساني هو ما يرجع إلى خبر صدق كنص الكتاب وبصر السة المتواترة والإجماع وإلى مركب منها وأتكر الفخر القسم الثاني قال لأن إحدى مقدمات ذلك الدليل كون ذلك النقل حجة يعي ولا يعلم ذلك إلا بدلالة العقل الدالة على صدق الرسول قال ابن التلمساني وهو المهري مشيراً إلى الجواب فنقول من ادعى أن الدليل قد يكون نقلياً لا يمنع وجوب افتقاره في معرفة كونه دليلاً إلى العقل وإنما يعنى بالدليل ما يباشر المطلوب من المقدمتين كما ذكر أن الدليل لا يكون إلا من مقدمتين ما ذكره من الإحتياج إلى العقل فذاك في كونه دليلاً وهو أمر آخر كما أن الدليل الذي نقرر به المقدمات غير الدليل المباشر للمطلوب فمناقشة الأصحاب لفظية فإنهم لا ينكرون وجوب إستناده إلى العقل إن سموه نقلياً مثاله إن أكرم الصحابة أبو بكر لأنه الأنقى والأنقى الأكرم أما الأولى فلقوله تعالى وسيجنبها الأنقى الذي يوتي ماله يتزكى نزلت في أبي بكر وأما الثانية فلقوله تعالى إن أكرمكم عند الله أتقاكم فهاتان مقدمتان سميتان تفيدان المطلوب وإن كان معرفة كون القرآن دليلاً متوقفة على صدق الرسول المبلغ وعصمته فيما يبلغه ومثال المركب القول بالمعاد الحسناني حق لأنه ممكن وقد ورد الشرع به وتقرير الأولى بالعقل والثانية بالنقل .

أنواع الاستدلال تلك أربعة كلبي على كلي وفيه منقصة
كذلك الجزئي على الكلبي والعكس والجزئي على الجزئي

وجه الخصر في الأربعة أن الدليل أمر إضافي يستدعي شيئين أحدهما ما يكون العلم به ملزوماً والآخر ما يكون العلم به لازماً والأول يستدل به والثاني يستدل عليه فالمستدل به إما أن يكون كلياً أو جزئياً وكذا المستدل عليه فإن كانا كليين وجب تساويهما في الصدق ليلزم من العلم بأحدهما العلم بالآخر فالاستدلال بالكلي على الجزئي كالاستدلال بثبوت الإمكان للتأليف الذي هو كلي على ثبوته للجسم الذي هو جزئي بالإضافة إليه بأن يقال كل جسم مؤلف وكل مؤلف ممكن فكل جسم ممكن وبالكلي على الكلي أي باحد المتساويين على الآخر كما يستدل بثبوت الضحك للمتعبج بالقوة على ثبوته لمساويه الذي هو الإنسان بأن يقال كل إنسان متعبج بالقوة وكل متعبج بالقوة ضاحك فكل إنسان ضاحك ويسمى هذان القسمان قياساً وبالجزئي على الكلي ويسمى استقراراً تاماً إن كان الاستدلال لجميع جريئات الكلي عليه كقولنا كل فاعل مرفوع واستقراراً ناقصاً إن كان فبعضها كأن يقال كل حيوان يحرك حنكه الأسفل عند المضغ لأن الإنسان والطيور والدواب كذلك ولا يفيد اليقين لجواز أن لا يكون البعض الذي لم يستقرأ كالتمساح فإنه لا يحرك حنكه الأسفل فلا يصدق الحكم الكلي والاستدلال بالجزئي على جزئي آخر لا اشتراكهما في وصف كما يستدل بحرمة الخمر على حرمة النبيذ لا اشتراكهما في الإسكار بأن يقال النبيذ حرام كالخمر لا اشتراكهما في الإسكار ويسمى تمثيلاً في عرف المتكلمين وقياساً في عرف الفقهاء.

ويستدل بثبوت الأثر — على المؤثر وعكس النظر
سمى ذا باللم وهو أقوى من ذلك يسمى الإيمان فيما يروى

أراد بالأثر والمؤثر المسبب وفي أصول العقده إطلاق المؤثر على العلة وهذا تقسيم آخر للدليل وهو أنه صنفان برهان يفيد لذاته العلم بسبب الوجود ويسمى برهان لم وبرهان يفيد لذاته العلم بالوجود فقط ويسمى برهان أن بين أن برهان لم أحق باسم البرهان لإعطائه العلم بالسبب قال الغزالي في المعيار أعلم أن الحد الأوسط إذا كان علة للحد الأكبر سماه المنطقيون برهان لم أي ذكر ما يجاب به عن لم وإن لم يكن علة سماه الفقهاء قياس الدلالة والمنطقيون يسمونه برهان أي هو دليل على أن الحد الأكبر موجود للأصغر من غير بيان علته ومثال قياس العلة من المحسوسات قولك هذه الخشبة محترقة لأنها أصابتها نار وهذا الإنسان شعبان لأنه أكل الآن وقياس الدلالة وعكسه وهو أن يستدل بالنتيجة على المنتج فنقول هذا شعبان فهو إذن قريب العهد بالأكل وهذه المرأة ذات لبان فهي قريبة العهد بالولادة ومثاله من الفقه قولك هذا عين نجاسة فإذا ن لا تصح الصلاة معها وقياس الدلالة عكسه وهو أن تقول هذه عين لا تصح الصلاة معها فإذا ن هي نجسة صح مه والحاصل أن الاستدلال إن كان بوجود السبب على وجود المسبب كان برهانا ليا وبالعكس أي ومه الاستدلال بالأثر على المؤثر واللم من كلام المؤلف مسوب إلى لم و الآن مسوب لأن محذف باء النسب منهما و ذا إشارة إلى الضريب وهو العكس وذاك إشارة إلى البعيد وهو الاستدلال بثبوت الأثر على المؤثر وعليه يعود ضمير يسمى.

شرط الدليل ذلك الإطراء والعكس في الصحيح لا يراد

الدليل يلزم طرده و لا يلزم عكسه أي كلما ثبت الدليل ثبت المدلول و لا يلزم من نفي الدليل نفي المدلول خلافا لبعض الفقهاء كالعالم بالنسبة لوجود الصانع وأنه يلزم من وجود العالم وجود الصانع وقد كان جلا وعلا موجودا قبل أن يوجد العالم ودلالته قوله ذاك إشارة إلى الدليل الذي سبق تعريفه إحترازا عن الأمانة لأنها دليل في عرف الفقهاء و لا يلزم طردها و لا عكسها قوله والعكس في الصحيح لا يراد أي في القول الصحيح.

ثمة المطالب على أقسام	ثلاثة تثبت في الأحكام
ثبوتها بالعقل لا بالنقل	والعكس والذي به والعقل
مثال الأول وجود الخالق	حان وقوع ممكن بالصانع
والثالث الحدوث فهو ممكن	بالعقل والنقل معا فيحسن
ثبوت وحدانية الاله	من ذا على رأي بلا اشتباه
لا خلف في ذاك بالعقول	يمكن عند الفخر بالنقل

يعني بالمطالب مطالب التوحيد وعقوده وهي ثلاثة أقسام الأول ما لا يشك إلا بالدليل العقلي وهو كل ما يتوقف ثبوت المعجزة عليه كوجوده تعالى وقدمه وبقائه وعلمه وقدرته وإرادته وحضاته إذ لو استدل بالسمع على هذه العقود لزم الدور والثاني ما لا يثبت إلا بالسمع وهو كل ما يرجع إلى وقوع جائز كالبعث وسؤال الملكين والصراط والميزان

والثواب والعقاب ورويته تعالى وغير ذلك لأن غاية ما يدرك بالعقل من هذه الأمور جوازها أما وقوعها فلا طريق له إلا السمع الثالث ما يثبت بالأمريين بحيث يستقل كل منها بالدلالة وهو ما ليس بوقوع جائر ولا يتوقف ثبوت المعجزة عليه كالسمع والبصر والكلام وكجواز الأمور التي أخبر الشرع بوقوعها وكحدوث العالم وقد اختلف في معرفة الوجدانية فقول هي من القسم الثالث فيصح الاستناد فيها إلى كل من السمع والعقل وقيل بل هي من القسم الأول والذي لا يثبت إلا بالعقل وحده واختلاف في صحة الاستناد فيها إلى السمع فقول نعم وقيل لا والأول أي رأي إمام الحرمين والفخر والثاني أي بعض المحققين وإليه قال شرف الدين ابن التلمساني وهو مختار الإمام السنوسي قال في المعالم إعلم أن العلم بصحة النبوة لا يتوقف على العلم بكون الإله واحدا فلا جرم إمكان إثبات الوجدانية بالدلائل السمعية وإذا ثبت هذا فنقول الكتب الإلهية أطبقت على التوحيد فوجب أن يكون التوحيد حقا إنتهى ولا شك في إسماعال الكتب الإلهية على التوحيد قال الله تعالى وأسل من أرسلنا من قبلك من رسلنا أجعلنا من دون الرحمن آلهة يعبدون والمراد بسؤال الرسل سؤال أتباعهم العالمين بذلك الموثوق بقلهم وقال ﴿وما أرسلنا من قبلك من رسول إلا يوحي إليه أنه لا إله إلا أنا فاعبدون﴾ قال ابن التلمساني وتقرير احتجاج الصحر أن يقال إذا حدث حادث واستحال وجوده بدون إسناده إلى الواجب بداته حي عسي عالم قادر مريد فقد أثبت وجوده فإذا أظهر الرسول معجزة على أنه رسول وأثبت صدقه بتصديقه له فقد ثبت صدقه وإذا أخبر بأن لا إله

غيره ولا خالفه سواء فقد أثبت الوجدانية وهذه المقالة عن أبي هاشم ويرد عليها أنا لا نسلم أن العلم بصحة النبوة لا يتوقف على وبيانه أن القائل أنه رسول إذا ادعى الرسالة وأقام عليها الخوارق على صدقه فلا يدل وجود الخارق على صدقه ما لم يتحقق أن هذا الفعل الذي جاء به لا يقدر عليه غير مرسله ليكون فعله مطابقاً للتعدي به وسؤاله باز لا مزلّة قوله صدقت فإذا لم يكن لنا علم ينفي فاعلية غيره فلا يعلم أنه فعله ولا يتم ذلك إلا بعد إثبات أن هذه الخارق كإحياء الموتى مثلاً لا يفعله غير الله عز وجل وذلك يتوقف على إثبات الوجدانية هذا اعتراض ابن التلمساني على الفخر وقد اعترض المؤلف في بغية الطالب هذه الحجة التي اعتمدها ابن التلمساني وريف الإمام السنوسي اعتراضه وقد ذكرنا ذلك كله في شرح قوله ثبوتها بالعقل لا بالنقل أي ثبوت الأقسام الثلاثة أي بعضها يثبت بالعقل لا بالنقل وبعضها بالعكس فيثبت بالنقل لا بالعقل وبعضها يثبت بهما وهو معنى قوله والذي به والعقل أي والذي يثبت به وبالعقل فعطف على الضمير المجرور بدون إعادة الجار وجوزّه بعضهم قوله مثال الأول وجود الخالق إنما كان لا يستقل فيه إلا العقل لتوقف النقل على المعجزة والمعجزة فعل فتوقف على وجود الفاعل فلو توقف وجود الفاعل على النقل لدلّ قوله ثان وقوع ممكن بالصادق أي وقوع ممكن ثان فيثبت بخبر الصادق لا بالعقل قوله و الثالث الحدوث البيت أي ومثال الذي يثبت بالعقل والنقل حدوث الممكن فيثبت بالعقل وسيأتي وبالنقل كإجماع المسلمين على حدوث ما سوى الله سبحانه وكقوله صلى الله عليه وسلم كان الله ولا شيء معه

وبه استدل على ما ليس بجوهر ولا عرض من العالم إن قدر ثبوته قوله
ثبوت وحدانية الإله من ذا البيت أي من القسم الثالث فيثبت بالعقل
وبالتقل وهو رأي الإمامين قوله لا خلف في ذلك بالمعقول البيت أي لا
خلاف في ثبوت الوحدانية بالعقلي على سبيل الاستقلال وإنما احتلف
في الاستقلال التقل فيها كما سبق.

فصل صحيح النظر الذي يعتمد	وفاسد بواجب الرد يـ
ما حصل الشعور بالخطأ	ذاك الصحيح مقتضى الوجوب
وحالة مشعرة بالارتباط	وجه الدليل

النظر ينقسم إلى صحيح وفاسد فالصحيح ما يؤدي إلى العثور
على الوجه الذي منه يدل على الدليل والفاسد ما عداه ووجه الدليل
ما يحصل منه الإشعار، فالمدلول وذلك لأن الدليل لا يدل من جميع
وجوهه وإنما يدل من بعض الوجوه كالعالم يدل على وجود بارله
من حيث أنه حادث أو جائز لا من حيث أن فيه ذوات قائمة بنفسها
أو أنه قابل للمعاني أو أن فيه حالا في محل أو موجودا أو معدوما
فالوجه الذي منه يدل الدليل ويرتبط بالمدلول هو وجه الدليل وهو
الوسط في المقدمتين وهو حالة للدليل ووصف فيه كحدوث العالم أو
جوازه والفاسد ما لم يؤدي إلى العثور على هذا الوجه ثم قد يفسد
تارة بحيدته عن طريق الدليل كما إذا نظر في شبهة وتارة لقصوره وهو
ما إذا ابتدا النظر في الدليل ثم طرأ قاطع من نوم أو غشية أو موت أو
محو ذلك فإنه لا يصل إلى وجه الدليل قوله مقتضى الوجوب حر

ثان عن دالك أو نعمت للخبر أي ذاك هو الصحيح وهو متعلق الوجوب
يريد أن الواجب من النظر هو الصحيح لا مطلق النظر ولا النظر
العاسد.

ما به علم يتألف

أما وجود بوجود أو عدم	بعدم حال بحال يلزم
ترتيبه والعكس في التقابل	سواء إذا تسع تفصيل
والارتباط ذاك في العقلي	أو عادة كذلك في الشرعي

أشار بهذا إلى أقسام الارتباط وله تعلق بالدليل لأن ثبوت المتوقف
يدل على ثبوت المتوقف عليه ونفي المتوقف عليه دال على نفي المتوقف
قال بعض المتأخرين الارتباط ثلاثة عقلي وشرعي وعادي والمرتبطات
ثلاثة وجود وعدم وحال وتبلغ إلى تسعة أقسام وبيان ذلك أن يقول
إرتباط وجود بوجود وإرتباط وجود بعدم وإرتباط وجود بحال وإرتباط
عدم بعدم وإرتباط عدم بوجود وإرتباط عدم بحال وإرتباط حال بحال
وإرتباط حال بوجود وإرتباط حال بعدم فهذه تسعة أقسام فالأول مثل
القدرة بالإرادة والإرادة بالعلم والعلم بالحياة والثاني كوجود الضد
المتوقف على عدم ضده كوجود الحركة المتوقف على عدم السكون
والثالث كوجود الإرادة المتوقف على ثبوت العالمية والرابع كعدم الشرط
عدم شرطه مثل عدم العلم عند عدم الحياة والخامس كعدم الدخول في
الحصة المتوقف على وجود الكفر وهذا ارتباط شرعي ومثاله في العقديات
إعدام هذه الموجودات المتوقف على وجودها والسادس كعدم الصد

المرتبط بحال ضده والسابع كحال الإرادة المتوقف على حال العلم
والثامن كحال الإرادة المتوقف على وجود العلم والتاسع كحال الضد
المتوقف على عدم ضده هذه الإرتباطات العقلية وأما الشرعية فالأول
كوجود دخول الجنة المرتبط بوجود الإيمان عند الموت والثاني كوجود
الخلود في الجنة المرتبط بعدم الكفر عند الموت، والثالث كوجود الإيمان
عند الموت المرتبط بحال الخلود في الجنة والرابع كعدم الدخول في الجنة
المتوقف على عدم الإيمان عند الموت والخامس كعدم الدخول في الجنة
المرتبط بوجود الكفر عند الموت والسادس كعدم الدخول المرتبط بحال
وجود الكفر عند الموت والباقي بين كما سبق وأما الإرتباطات العادية
فالأول كوجود الشبع المرتبط بوجود الأكل والثاني كوجود الجوع
المرتبط بعدم الأكل والثالث كوجود الشبع المتوقف على حال الأكل
والرابع كعدم الشبع المرتبط بعدم الأكل والخامس كعدم الجوع المرتبط
بوجود الطعام، والسادس قال بعضهم لا يوجد في العاديات ولا في
الشرعيات وقد تقدم مثاله في الشرعيات والسابع كحال الشبع المتوقف
على حال الأكل والثامن كحال الشبع المرتبط بوجود الأكل والتاسع
كحال الجوع المرتبط بعدم الأكل قوله ما به العلم يباط إسم موصول
واقع على الإرتباطات مبتدأ أوصلتها العلم يباط به وبه هو العائد ويتعلق
بباط أي يعلق والخبر وجود وحال بحذف العاطف أي الذي يعلق
العلم به من الإرتباطات إما وجود بوجود إلى آخره قوله يلتزم ترتيبه
أي ترتيب ما ذكر على الوجه الذي ذكره فهذه ثلاثة قوله والعكس في
التقابل أي عكس الترتيب في تقابل الأنواع الثلاثة أي تركيبها وكون

كل واحد منها في مقابلة آخر وهو يشمل ست صور من ضرب ثلاثة في اثنين لأن كل واحد من الثلاثة يتركب مع الإثنين الباقيين اجتماع من ذلك تسع وهي عقلية وشرعية وعادية فهي تسع وعشرون.

بصحة النظر بالمعشور	على مفيد موجب الشعور
ونفي ما يأتي من الأضداد	للعلم شرط النظر المراد
كالعلم بالمعشور فيه والنظر	والشك ضد فيه القاضي نظر

تقدم تقسيم النظر إلى الصحيح والفاقد وبين كل منهما وأعاد ذلك هنا ليرتب على الصحيح ذكر الضد وعلى الفاسد تقسيمه والخلال في استلزامه الجهل فذكر أن شروط النظر الصحيح شأن العثور على وجه الدليل ونفي الضد والمعشور الإطلاع وموجب الشعور هو وجه الدليل وقد مر ويعني بالأضداد الآتية أضداد العلم المذكورة في الباب الثالث بقوله والضم له فروض إلى آخره قال الإمام السنوسي رحمه الله وأعلم أن للنظر في الشيء أضداد تحصى و أضافها تسمى وغيره فالخاصة كل ما يوجب إحضار المنظور بالبال كالعلم به والجهل أعني المركب لأنه لو نظر معهما لكان تحصيل الحاصل قالوا ونظر العالم في دليل آخر إنما هو لإعتماد دلالة الاستدلال به وكالشك فيه والظن والوهم لأنه متى نظر في طرف لم يحظر بباله الطرف وهل عدم الخطور للطرف الثاني الموجب للتناهي عقلي أو عادي فيه تردد للمتكلمين والأضداد العامة ما لا يخطر معها المنظور فيه بالبال كالموت والنوم والنسيان وما في معناها وبالجملية فالنظر يضاد العلم ومن جملة أضداده إنتهى قوله ونفي ما يأتي من الأضداد البيت نفي مستداً

خسره شرط ويحتمل أن يكون نقي مخفوضا بالعطف على العثور وشرط
 حر مبتدأ محذوف تقديرهما شرط النظر الصحيح نظر وكان يعني أصداد
 العلم شرط لأنها أصداد النظر وشرط وجود الوصف يعني ضده قلت وفي
 جملة نفي الأصداد شرطا في خصوص النظر الصحيح نظر والذي نص
 عليه السعد التفتزاني وغيره أنه شرط في مطلق النظر وهو ظاهر قوله كالعلم
 بالمنظور فيه والمطر هذا تنظير لا تمثيل بمعنى أن النظر في الشيء يضاده أيضا
 العلم المتعلق بالمنظور فيه والمطر في شيء آخر يشترط في حصوله نفيهما
 قوله والشك ضد فيه للقاضي هذا مستدرك من أصداد العلم أي لكن فيه
 للقاضي أبي بكر نظر وذلك أنه توقف في مضادة النظر الشك في المنظور فيه
 وجزم بمضادة النظرين وعكس الإمام مجزم بعدم مضادة النظرين وبمضادة
 النظر الشك في المنظور فيه واحتج من قال بمضادة النظر الشك بأن الناظر
 كالسائر والشاك كالواقف وبين السائر والواقف تضاد قال قطب الدين
 المصري والحق أن النظر لا يضاد الشك لأن الناظر في أمر ثبوتا أو إنتفاء في
 الأعم الأغلب يكون شاكا إلى أن يتم دليله أما على النفي والإثبات وأيضا
 لو لم يكن الساطر شاكا لكان ذا هلا عن المطلوب أو جاهلا به جهلا مركبا
 أو عالما به والأقسام كلها باطلة فإذا لا بد أن يكون الناظر شاكا.

تعيوق عن تعصرف الحقائق	نقيضه القاسد من عوائق
جهلا وقيل إنه مستلزم	وهو على المشهور لا يستلزم
والحق في ذلك بوجه واضح	واختاره الفخر من أمر واضح
لا صورة له يحال تطم	فساد مادة الدليل يلزم
عن الصحيح مطلقا بأنهم	أما الصحيح فمفيد العلم

لا شك أن النظر الصحيح يستلزم العلم عادة أو عقلا على
 ماسياتي وأما الفاسد فإن كان لعدم تمامه لم يستلزم شيئا انصافا وكذا
 إن كان الفساد صورته كالاستدلال بعجزتين أو سالتين وإن كان الخل
 في مادته كقول الحشوي الآلة موجود قائم بنفسه جسم و كل موجود
 قائم بنفسه جسم فقولان مشهورهما أنه لا يستلزم جهلا وهو رأى
 المتكلمين وقيل يستلزمه وهو رأى المنطقيين وهو المختار عند الفهر
 وغيره و صحيح المؤلف الأول و احتج المتكلمون بأن الشبهة تختلف
 فالناظر فيها ابتداء تقوده إلى الجهل والناظر فيها بعد العلم لا تقوده إلى
 شيء والناظر فيها عقب نظره في شبهة على النقيض تقوده إلى الشك
 وما اختلف لم يرتبط بشيء وأجيب بأن لازمها على الحقيقة الجهل
 وإنما انتفى عن العالم اعتقاد صدق تنتجها في نفسها للعدم بضدها لا
 العلم بالربط بينهما وكذا الناظر بينهما وكذا الناظر فيها عقب النظر في
 شبهة وليس شكه من مجرد الشبهة بل من تعارض الشبهتين وهو في
 الحقيقة تعاقب رأيين لاسترابة بين معتقدين الذي هو الشك وأما النظر
 الصحيح فإنه يفيد العلم ويستلزمه كما سبق في الباب الأول خلاف
 للمسنية المانعين إفادته مطلقا والمهندسين أفادته في الإلهيات ولا يخفى
 فساد المذهبين وصورة العلم بإفادته الاستفادة من التجربة كافية في الرد
 عليهما واحتج المهندسون بأن الحكم على الشيء فرع تصوره وحقيقة
 الإله يستحيل تصورها فلا يدرك بالنظر الحكم عليها وأجيب بأن الحكم
 إنما يتوقف على تصورها وهو موجود لا على كمال التصور قوله بقيصه
 الفاسد من عوائق البيت أي نقيض النظر الصحيح هو النظر الفاسد من

أجل عوائق أي موانع تمنع من تصرف الحقائق كطريان ضد من أصداده
 قل تمامه أو فاسد في صورته أو خلل في مادته قوله وهو على المشهور لا
 يستلزم البيت فيه إجمال لأن الخلاف إنما هو فيما فسد للخلل في المادة
 لا في مطلق الفاسد لكن ما بعد بين المراد قوله واختاره الفهر من أمر
 واضح أي إحتار أنه يستلزم الجهل لما تقدم من الحجة الواضحة على
 ذلك قوله والحق في ذلك بوجه راجح أي الحق في القول بعدم الاستلزام
 لأن ذاك للبعد وبوجه يتعلق بالجارو بالمجرور قوله فساد مادة الدليل
 يلزم البيت هو بيان لما أجمل عن ذكر الخلاف في الفساد وفساد مفعول
 يلزم قدم يلزم لإفادة المحصر وفاعل يلزم عائد على الجهل أي يلزم
 الجهل عند القائل باللزوم فساد مادة الدليل لا فساد صورته بسبب حال
 معلومة عند أهل المنطق كتركبه من جزئين أو سالتين أو نحو ذلك من
 مفسدات الصورة فإن الفاسد لصورته لا يستلزم شيئاً اتفاقاً لقوله بحال
 يتعلق بالمضاف المقدر قبل صورة ومادة في البيت يتعين تخفيفه لضرورة
 الوزن قوله أما الصحيح فمفيد العلم البيت مقابل الصحيح قول السمنية
 وقول المهندسين والإطلاق راجع إلى الإلهيات وغيرها وبالفهم يتعلق
 بفيد أي يفيد العلم بسبب حصول الفهم والعلم من النظر وإفادته له أو
 بسبب فهم إفادته وضرورة العلم بها الاستفادة من التجربة.

فلا توقف على الإمام بحسنة قدر دياهتمام
 ولو تيسر لكان أولسى لأن ما يؤخذ عنه أعلى

عطف بالفاء لأنه نتيجة عما سبق من أن النظر مفيد للمعلم في
 الإلهيات وغيرها وهو إشارة إلى أن النظر كاف في معرفته تعالى وإن
 كان بغير معلم خلافا للإسماعيلية نعم حصوله بغير معلم عسير في
 غاية والإسماعيلية يوجبون نصب الإيمان ويحيلون خلق زمان من
 الأزمنة عن وجود إمام معصوم يهدي الخلق إلى معرفة الله تعالى
 ويعلمهم طريق النجاة ويرشدهم إلى الخيرات ويصدّهم عن السيئات
 ويقولون لا تمكن معرفة الله تعالى إلا من قول المعلم المعصوم ولهذا
 سموا بالتعليمية لنا أن الإنسان العاقل إذا علم أن العالم ممكن وأن كل
 ممكن فله سبب علم أن العالم له سبب سواء كان هناك معلم أو لم
 يكن واحتجوا بأن الإنسان وحده لا يستقل بتحصيل أضعف العلوم
 كعلوم الحياكة والحياطة والنحو والنجوم بل لابد من أستاذ يهديه وإذا
 كان حالهم كذلك في أضعف العلوم فما ظنك بأصعبها وهي معرفة الله
 تعالى وصفاته وأحكامه وأجيب بأنه لا نزاع في العسر فإن العسر مسلم
 ولا شك أنه لو كان معلم يعلم المبادئ التي تتألف منها الحجج ويعلم
 الحجج لكان أوفق وأسهل إنما النزاع في الإمتناع وما ذكر ثم لا يدل
 على الإمتناع وإلى هذا الجواب أشار المؤلف بقوله ولو تيسر لكان أولى
 البت أي لو تيسر للإمام المعصوم وكون ما يؤخذ عنه أعلى أن يكون
 باعتبار السهولة وخفة التعب والمشقة على يحتمل أن يكون باعتار
 خلوصه وصعائه وتهذبه بدفع جميع الشيء وحل سائر الشكوك
 لعصمة ذلك الإمام من الخطأ وخلوص ذهنه وصفاء عقله وهذا الثاني
 أظهر والله أعلم.

فصل وما يضاف من بعد النظر بهادة للشيخ وهو المعتبر
أو بدووم العاقل مذهب الإمام وأتسبهما للقاضي من غير ملام
بعلقة عقلية عند الحكماء تولد المعتزلي لا يستقيم

اختلف هل الربط بين الدليل والنتيجة عادي فيمكن تحلله
أو عقلي فلا يمكن عند نفي الآفات العامة كالموت وبحوه التحريف
أو بالتولد بمعنى أن القدرة الحادثة أترث في وجود النتيجة بواسطة
تأثيرها في النظر أو بالإيجاب بمعنى أن النظر علة أثر في وجود المعلول
ولا تأثير للقدرة فيه أربعة مذاهب الأول مذهب الأشعري واختاره
المؤلف والثاني مذهب إمام الحرمين وهو الصحيح عند الإمام السنوسي
وللقاضي القولان والثالث مذهب المعتزلة واستثنوا من ذلك النظر
التذكيري فقالوا فيه بقول الإمام لأنه كالنظر التذكيري الضروري أي
النظر الذي نسيه ثم ذكره من غير إعمال فكر ولما كان هذا بمحض خلق
الله تعالى ولا أثر للناظر في ذكره إجماعا وكانت حقيقة النظر التذكيري
مماثلة له وافقت المعتزلة أهل الحق على عدم تأثير القدرة الحادثة في
نتيجة هذا النظر التذكيري وأطلق المؤلف في قوله تولد المعتزلي وكان
يجب أن يفيد بما ذكرنا والرابع مذهب الحكماء والرد على الآخرين
بما يأتي من خلق الأفعال وإبطال التولد والتعليل على سبيل التأثير قوله
لا يستقيم يحتمل أن يكون راجعا لأصل التولد أي لا يستقيم القول
بالتولد ويحتمل أن يرجع إلى خصوص هذه المسألة أي لا يستقيم القول
بالتولد في هذه المسألة على أصل المعتزلي لأن التولد عندهم فيما خرج

عن ذات الماعل ومقاد النظر قائم بقلبه فقد تقضوا أصلهم فيه فهو غير جار على أصلهم وهذا الوجه أظهر وبه يستوفي المؤلف الأقوال الأربعة.

من نظر العقل تكون المعرفة	بالله من أفعاله وبالصفة
لا بالرياضة ولا تصفية	من طريق للنفس فلسفية
وخلقها يجوز لا بالنظر	فطرية أو كونها بالضرر
وانما بمنهج الأنظار	تعال عادة بالاستقرار

يعنى أنه لا طريق للمعرفة عادة إلا من نظر العقل ولا يصح قول من زعم أن طريق المعرفة الرياضية والمجاهدة وتصفية الباطن إذ يقال له الرياضة عبارة عن ملازمة العزلة والخلو وتناول الحلال والجوع والتقلل من الدنيا على سبيل الزهد فيها ومداومة التمسك والذكر وكيف يمكن التمسك لمن لا يعرف معبوده والذكر لمن لا يعرف مذكوره والتقوى لمن لا يعرف أمره وناهيه وطلب مباح لمن لا يعرف المباح نعم لا ننكر أن الاستعانة بذلك بعد معرفة الله تعالى وأحكام ما يتقرب به إليه سبب الرسوخ في المعرفة والزيادة في المعارف قوله من نظر العقل تكون المعرفة البيت قدم الخبر لإفادة الحصر إلا أنه حصر إضافي لا حقيقي لأنها قد تكون ضرورية كما قال في البيت بعده وبالصفة معطوف على الله ومن الداخلة على النظر للتعليل أو الابتداء العاية ومن أفعاله بدل من نظر العقل على حذف مضاف أي من نظر أفعاله ومن عسى الأولى أي إنما تكون المعرفة بالله وبصفاته بسبب نظر العقل في أفعاله إنما تكون ناشئة من نظر العقل في أفعاله ويحتمل أن تكون الأولى لإبتداء العاية والثانية للتعليل قوله لا بالرياضة ولا تصفية البيت الأولى

سقوط لا الداخلة على تصفية لأنها توهم مغايرة التصفية للرياضة قلت
وسب غير واحد هذا القول للصوفية وهم إنما يرتاضون بالطرق الإسلامية
لا الفلسفية والفلاسفة وإن كانت لهم في الرياضة طرق تشبه في ظاهرها
الطرق الإسلامية فبينهما بون بعيد عند التأمل ولعل المؤلف وصف نلت
الطرق بأنها فلسفية لعدم جريان ذلك القول على قانون الشرع من تقديم
العلم على العلم وإنما يجري على قانون الفلاسفة أو المعنى بهؤلاء الصوفية
من ينسب من الباطنية إلى الصوفية لا الصوفية الذي هم على الحق فإنهم
لا يقدمون العمل على العلم قوله وخلقها يجوز لا بالنظر البتين أي خلق
المعرفة وقد تقدمت الإشارة إلى هذه المعنى في الكلام على الخطبة والفطرية
التي فطر الإنسان عليها وهي قريبة من معنى الضرورية.

فصل وقد وجب بالإجماع	معرفة الله بلا نزاع
وبه وجوبها على الأعيان	أو الكفاية لهم قـولان
لا يكتفي الأول بالتقليد	ويكتفي الثاني بلا تردد
كل حكمي الإجماع به فقيض ما	قد ادعاه خصمه ملتزمًا
ومن وجوبها طريقها وجب	لا من طريق العقل ذا لا يرتكب
ما لا يتم واجب إلا به	شرها وجوب ذلك من إيجابه
فالواجبات عندنا بالسمع	لا تثبت التكليف غير الشرع
لنا انتفى التكليف قبل البحث	فينتفي ملتزمه في البحث

المعرفة الخزع المطابق عن ضرورة أوبرهان والإجماع على أن المعرفة واجبة وإنما اختلف هل هي على الكفاية أو الأعيان قال المقترح وقد اختلف الناس في وجوب معرفة الساري على الأعيان فذهب قوم إلى أنها لا تحب و يكتفى بالتقليد في أصول الاعتقاد وادعى كل واحد من الفريقين الإجماع على بقبض ما ادعاه مخالفه إنتهى وهذا الكلام هو الذي نظم المؤلف قوله ومن وجوبها طريقها وجب البيتين طريق المعرفة هو هذا النظر والمعنى أن النظر واجب شرعا من أجل وجوب المعرفة أو أن وجوبه نشأ من وجوبها لأن المقدور الذي لا يتم الواجب المطلق إلا به فهو واجب وقد وجبت المعرفة بالإجماع ودل أيضا الكتاب والسنة على وجوبها فيجب النظر شرعا فقول المؤلف شرعا مقدم من تأخير أي وجوب ذلك شرعا من إيجابه وهو تأكيد لنفي كون الوجوب بالعقل وهذا الذي سلك المؤلف في مدرك وجوب النظر هو الذي اختار في الإرشاد إلا أن هذه القاعدة فيها نزاع في أصول الفقه ولهذا اختار بعضهم أن يستدل على وجوب النظر بأوامر الكتاب والسنة قوله قالوا قالوا اجبات عندنا بالسمع إلى آخره يعني أن حكم النظر أو غيره من الأحكام الشرعية لا يثبت عندنا معشر أهل السنة إلا بالسمع ولا حكم قبل الشرع وقالت المعتزلة إن الأحكام تدرك بالعقل على تفصيل لهم ويدل على إنثناء الحكم قبل البعثة قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا أي ولا مثيين فإن الثواب والعقاب لازمان للتكليف عندهم لزوما عمليا وقد إنتفى هذا اللازم قبل البعثة فينتهي ملزومه وهو التكليف واحتجت المعتزلة بأن النظر لو لم يحب عقلا للزم إقحام الرسل وبيان الملازمة أن المكلف لا يطر ما لم يعلم وجوبه ولا يعلم ما لم ينظر وأجيب بأنه مشترك الإلزام إذ لو وجب عقلا

لأفهم أيضا لأن وجوب النظر غير ضروري عندهم لتوقفه على مقدمات إلى أطار دقيقة والحق أن النظر لا يتوقف على العلم بالوجوب لإعادة ولا شرعا أما عادة فلأن الله أجرى عادته وطرد سنته بعلم تواطىء العقلاء على الأعراض عن النظر في هجائب الكائنات وغرائب المصنوعات ومن أعظم ذلك ما تأتي به الرسل من خوارق العادات وإما شرعا فلأن النظر وجوبه متوقف على التمكين من العلم لا على العلم.

فصل شروط تثبت للتكليف	عقل بلوغ دعوة بالتعريف
العقل يأتي والبلوغ باحتلام	والسن والإنبات هذه تـرام
للحكم مطلقا يخص الأنثى	الحمل والحيض وثوبى الخنثى
بلوغ دعوة الرسول العلم	بها التمكين كذا والفهم

التكليف إلزام ما فيه كلمة وقيل طلب ما فيه كلفة وعليها اختلف في أن الندب لتكليف أو لا والتكليف بثلاثة شروط الأول العقل وهو مشترك بين معان والمراد هنا يأتي عن تعريفه الثاني البلوغ وهو خروج الإنسان من حال الطفولية إلى حال يقدر معها على أداء ما كلف به تسمى تلك الحال بالبلوغ ولذلك خمس علاقات ثلاث يشترك فيها الذكر والأنثى وهو معنى قوله مطلقا وهي الإحتلام وهو خروج المني والس والسن واختلف في حدها فالشهور ثمان عشرة وقيل سبع عشرة وقيل خمس عشرة والإنبات وهو إسوداد المحل بالشعر وإثنتان تحتص بهما الأنثى وهما الحيض والحمل وأما الخنثى فإن علمتذكورته فله حكم الذكر أو أنوثته فله حكم الأنثى وإن كان

مشكلا فحكمه الإحتياط فتجري فيه العلاقات الخمس فإن سبق إليه الحيض أو الحمل حكم بالبلوغ وإليه أشار بقوله ولو في الخنثى و مراده المشكل والثالث من شرط التكليف بلوغ دعوة رسول الله ﷺ إدا بها يتمكن الإنسان من العلم بأن الله كلفه إذ لا حكم للمعقل قوله دعوة بالتعريف أي مع تعريفه بأن الرسول ﷺ قد دعا إلى الله وأظهر المعجزة واحتاج إلى زيادة التعريف لأن الشرط بلوغ الدعوة لا مجرد وجودها في نفسها وقد صرح بهذا المعنى في البيت الأخير ويحتمل أن يكون المعنى أن هذه الثلاثة ثبت كونها شروط التكليف بتعريف الرسول وأخباره بذلك فيدل على اشتراط الأولين قوله ﷺ رفع القلم عن ثلاثة فذكر الصبي حتى يحتلم والمجنون حتى يفق والنائم حتى يستيقظ ويدل على اشتراط الثالث قوله ﷺ والذي نفس محمد بيده لا يسمع في أحد من هذه الأمة يهودي ولا نصراني ثم يموت ولم يؤمن بالذي أرسلت به إلا كان من أصحاب النار وستكلم على ما يتعلق بالدعوة آخر الكتاب قوله هذه تراهم للحكم مطلقا أي نحاول وتقصد في التوصل بها إلى الحكم بالبلوغ في الذكر والأنثى قوله بلوغ دعوة الرسول العلم بها المراد بالرسول محمد ﷺ معهود أي بلوغ دعوة الرسول هو العلم بالرسالة لا الشك أو الظن قوله يتمكن كذا والفهم أي يتمكن من العلم بالرسالة كذا أي كالعلم بها في توجه التكليف كما إذا دعاه الرسول إلى التصديق به فإن أظهر المعجزة ودعاه إلى النظر فيها لعلم صحة رسالته أو مبلغه أن رجلا عكة يظهر المعجزة ويدعو الناس كلهم إلى الله فتغافل عن ذلك ولم يبال فشرط التكليف إذن للعلم بالرسالة أو التمكين من العلم بها

والمهم أيضا شرط التكليف يعني فهم الخطاب فلا تكليف بالأمر و
 النهي بعد النزول وقبل السماع ولا بعد السماع وقبل المهم ويحتمل
 أن يكون المعنى أن التمكين من الفعل شرط التكليف به بمعنى أن
 التكليف بما لا يطاق لا يجوز سمعا أو عقلا وكذا فهم التكليف فإن
 وجد من الأعاجم من لم يفهم بمنزلة من لم تبلغه الدعوة وهذا فضمير
 بها يعود على الدعوة على الرسالة أي العلم بالدعوة سواء علم صحة
 أم لا قلت وظاهر قوله عليه السلام والذي نفس محمد بيده لا يسمع
 بهي أحد الحديث أنه لا يشترط العلم بالدعوة بل السماع كاف بالأحاد
 والله تعالى أعلم.

أول واجب على المكلف	معرفة الله برأي العرف
كالشيخ والأكثر عنه النظر	والقاضي جزء أول يعتبر
والقصد النظر في المرام	مذهب الأستاذ مع الإمام
أصحها الأول والأخير	ففي الخلاف عنها التحرير
من اشتراك لفظ الأول	خطابا إلا أنه على السوية
وزيقت بقية الأقوال	كالشك والظن وضيق الحال

أختلف في أول الواجبات على أقوال قليل أول واجب النظر
 وهو مذهب جماعة منهم الشيخ فيما نسب إليه الأكثر وذهب
 الأستاذ وإمام الحرمين إلى أن أول واجب القصد إلى النظر أي توحه
 القلب بقطع العلائق المنافية له وقال القاضي أول جزء من النظر قال
 المقترح وهو ضعيف إذ النظر المطلوب جملة واحدة وجزء العبادة لا

يسفرد بالوجوب كركعة من الصلاة وقيل أول واجب المعرفة ويعرى
 للشيخ أيضا وقيل أول واجب التقليد وقال المعترلة أول واجب
 الشك وقيل أول واجب النطق بالشهادتين وقيل وظيفة الوقت ممن
 بلغ وهو عاقل في وقت الصلاة فيقال له هذا ما تفعل قبل كل شيء
 وكذلك إن رأى هلال رمضان وجب عليه الصوم وكذلك أن فاجأ
 العدو مدينة قوم وجب عليه جهادهم ونحو ذلك قال المقترح بعد أن
 أبطل قولي الشك والتقليد أيضا فأما من قال إن أول واجب النظر
 مقدمه على المعرفة لتقدمه على المعرفة وجودا فيرد عليه أن القصد
 إليه متقدم عليه فقد ضاق بمد بطلان هذه المذاهب الأربعة موضع
 النظر ولم يبق إلا المذهبان يعنى الأول القول بأن الأول القصد والقول
 و القول بأن الأول المعرفة قال والذي أراه أن الخلاف بينهما مرتفع
 إذ شرط المختلفين أن يتواردا باللفظ والإثبات على موضوع واحد
 وليس هذا الشرط ثابتا هاهنا بيانه أن لفظ الأولية مشترك بين أمرين
 أحدهما أولية الوجوب بمعنى أولية ما يتعلق به الخطاب والثاني أولية
 الإشتغال والأداء فإن نظرنا إلى أول واجب خطابا ومقصودا فالمعرفة
 وإن نظرنا إلى أول واجب إشتغالا وأداء فالقصد فقد نظر كل واحد
 منهما إلى أولية لم ينظر إليها الآخر إنتهى وإلى ما قال المقترح أشار
 المؤلف بقوله أصحها الأول والأخير إلى آخره ولواد بالتحريير المقترح
 وهو العالم المحقق فعليل من نحر العلم ومن إشتراك يتعلق سفي ومن
 لا ابتداء العاية أو التعليل وخطابا منصوب بعد إسقاط الخافض والأداء
 معطوف بحذف العاطف أي نفي التحريير الخلاف عن القولين من

جهة أو لأجل إشتراك الأولية في الخطاب والأداء على السواء أي يقال أول واجب بمعنى أول ما يشتغل به ويؤدي منها وإن سبق غيره في الخطاب فمن قال أول واجب المعرفة نظر إلى المعنى الأول ومن قال أول واجب القصد نظر إلى المعنى الثاني وأراد المؤلف بالأول والأخير قولي المعرفة والقصد وببقية الأقوال ما عداهما من الأقوال وقد ذكر بعضهم إثني عشر قولاً وزيفها ما عدى الأول والأخير وأراد بالحال الوقت.

ثم الكلام بعد ذا في المعتقد	منه ما صح ومنه ما فسد
صحيحه مطابق البرهان	وقاله في حاله ضلـلـهـان
ما كان منه عن دليل جملي	كنى لفرض العين في الرأي الجملي
وإنما الخطاب بالتفصيلي	على الكفاية فخذ تفصيلي
وشرف الدين على ذا قد نقل	نص نزاع القوم فيما قد حصل
فجعل ما هو على الكفاية	مبيناً ذا ضليط في النهاية

يعني أن المعتقد في الإيمان أي المجزوم به فيه إما أن يكون صحيحاً أو فاسداً فالصحيح هو المطابق للبرهان والفاقد غير المطابق أما الفاسد غير المطابق أما الفاسد فلا يصح إيمان صاحبه كما لا يصح إيمان المتردد وأما الصحيح فما لم يستند إلى دليل فهو التقليد وقد سبق ما فيه والمستند إما إلى دليل جملي أو تفصيلي فالمستند للجملي كان لفرض العين في التحقيق إسماعيل العقل إلى مطلق دليل لا خصوص الدليل الجملي لكن يحرج به عن عهدة الواجب وأما المستند إلى الدليل التفصيلي فهو فرض الكفاية على أهل كل قطر يشق منه الوصول إلى غيره هذا الصواب وظاهر كلام ابن

رشد أنه مدوب كما مر وزعم بعض أنه فرض عين وهو غلط فاحش وقد
حكى شرف الدين إتفاق المتكلمين على الأول ونهايك بحفظه وتحقيقه
ومضه ولا نزاع بين المتكلمين أن معرفة إقامة البراهين ودفع الشكوك
والشبهات من الطاعين في هذا الذين من فروض الكفايات وإنما يجب على
كل مكلف معرفة عقود الإيمان بدليل ما قلت وكلام المؤلف في هذا المحل
ليس فيه زيادة على ما سبق عندما نقل عن شرف الدين.

فصل وقوع القول بين اثنين لأحد الأمور أو أمرين
تحقيق حق أو بيان باطل أو غالب الظن لأمر عام
هو الذي يعنى بلفظ الجدل

الجدل في اللغة الفتل ويقال درع مجدولة أي محكمة وللناس
في تعريفه عبارات فقال الغزالي وهو مختار المؤلف المجادلة عبارة عن
تفاوض وتفاوض يجري بين المتنازعين فصاعدا لتحقيق حق أو إبطال
باطل أو لتعليق ظن فقوله عبارة عن تفاوض وتفاوض جسس ويدخل
فيه الجدل الكلامي والفقهى التحقيق حق والفقهى وقوله يجري بين
المتنازعين فصاعدا إحتراز عن النظائر لنفسه فإنه يستدل بالفكر في
مجارى العبر ويخرج به أيضا المعاونة في الفكر على سبيل الإشتوار
فإن ذلك يجري بين متوافقين على المطلوب من غير نزاع قلت وعبارة
المؤلف لا توفى بتعريف الغزالي لتعبيره بإثنين المتنازعين لكنه أجاد في
قوله لأحد الأمور أو أمرين لأن المناظرة إن كانت في المسائل التي لا
تكون إلا قطعية كالكلام والهندسة فالمجادلة لأحد أمرين تحقيق حق

أو تعليق ظن أو إبطال باطل وإن كانت في المسائل التي تكون قطعية
وطبية كالمققة ونحوه فالمناظرة لأحد الأمور تحقيق حق أو تعليق ظن
أو إبطال باطل فالمستدل يثبت علماً أو ظناً والمعتراض يبطل ذلك قوله
تحقيق حق أو بيان باطل البيت تحقيق بالخفض بدل من الأمور أو بالرفع
خبر مبتدأ محذوف والحامل الخفي المستتر وهو كناية عما وقع فيه
النزاع وذلك المشروع صحيح العمل.

نص الكتاب جاء بالأمر به	وامتثل الرسول في مطلبه
قصص الأنبياء في المجادلة	فيه أنت فصحة المقابلة
وهي المناظرة في المطالب	تمرتها من أشرف المكاسب
كالهيز للحق من الأدیان	بواضح الدليل والبرهان
لهي جهاد في ظهور الدين	وما يكون منسه باليقين
مضى عليه حمل الأوانس	مع الأواخر من الأفاضل

قصد بهذه الأبيات بيان مشروعية المناظرة وبيان فضلها ودليل
مشروعيتها الكتاب والسنة والإجماع أما الكتاب فأيات عديدة منها
ما حكاه الله تعالى مناصرة الأنبياء عليهم الصلاة والسلام كقصص نوح
عليه السلام مازال يناظر قومه حتى قالوا يا نوح قد جادلتنا فأكثرت
جدالنا وقد تقدم كثير من احتجاجات إبراهيم عليه السلام وقال تعالى
لسيئه محمد ﷺ و جادلهم بالتي هي أحسن والآيات في هذا المعنى
كثيرة و في الحديث الصحيح عنه ﷺ قال تحاج آدم وموسى فقال
موسى إلى آخر الحديث ومنه ما صح عند ﷺ في حديث لا عدوى من

قوله فمن أعدى الأول وغير ذلك من الأحاديث وأقام صلى الله عليه وسلم مكة ثلاث عشرة سنة يدعوهم إلى الله ويحتج لوحدايته تعالى وصحة رسالته ﷺ بالبراهين الساطعة والآيات الواضحة ويقرعهم ويوبخهم ويتلوا عليهم قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين ومضى على ذلك المسلف وانتشر ذلك منهم ومن الخلف بعدهم إلى هلم جرا قوله فيه أنت فصحت المقالة أي في الكتاب وفي بعض السح المناضلة بذل المقالة وهما كناية من المجادلة وأصل المناضلة المرامات بالسهام قوله ثمرتها من أشرف المكاسب إلى آخره هو بيان لفضل المناظرة لما ثمره من الفائدة العظيمة وثمرتها بتسكين الميم اضطرابا والحق من الأدیان الإسلام والواو ومن قوله وما يكون بمعنى أو ضمير منه يعود على الدين وباليقين وصف لجهاد أي فالمناظرة في ظهور الدين أو ما يكون من الدين جهاد ثابت باليقين وحاصله أن المناظرة إن كانت لدين الإسلام وبيان حجته وإبطال ما عاده أو ما كان من الدين وأصوله بسبب كالعقائد والتفسير والفقه وأصوله والنحو وشبه ذلك فهي محمودة وإلا فهي مذمومة.

قد نزل الإجماع في الجواز	عدم الإمتناع بامتنياز
في الندب والمباح والوجوب	بمقتضى مصلحة المطلوب
وقد تكون لابتغاء المصرفة	عند ظهور الشبه المختلفة
مباحها القصد إلى التمرين	في طرق القنطر للتبليس
محرم الجدال والمكروه	ما للمفاسد له وجوه
كمثل إظهار مباحطن علا	وأخمد لما قد انفجلا

قد سبق نقله الإجماع على جواز المناظرة في الجملة ثم الجوار بمعنى عدم الإمتناع الشامل للإجابة والتدب والوجوب وقد يعرض لها التحريم والكراهة قال بعضهم والقول الجامع في ذلك أن استلزم مفسدة فهو المحرم المسموع شرعا وإن لم يستلزم مفسدة فإما أن يستلزم مصلحة أو لم يستلزم شيئا فإن لم يستلزم فهو المباح وتركه أولى وإن استلزم مصلحة فهو مندوب إليه وتارة يجب في بعض الأحيان وذلك بحسب الأشخاص والأزمان قوله عدم الإمتناع بامتياز عدم بالخفض وبدل من الجواز أو عطف بيان له أو بالرفع خبر لمبتدأ محذوف أي هو الجوار المجمع عليه عدم الإمتناع لا خصوص الإباحة وإن كان قد يطلق عليها بامتياز حال مؤكدة يتعلق بكون الخاص محذوف تقديره موصوفا بامتياز عن غيره في التدب والإباحة والوجوب أي في صدقه على الثلاثة بمعنى أنه للفكر المشترك بينهما قوله لمقتضى مصلحة المطلوب متعارف فيه بين الثلاثة قبله والمطلوب هو الجدال أي مندوب لمقتضى المصلحة ومباح لذلك وواجب لذلك يعني أنه يختلف حكمه باختلاف المصلحة فقد تتأكد وتسد الحاجة إليه فيجب أن يندب وقد لا كالتمرين مثلا فيباح قوله وقد تكون لإيتاء المعرفة البيت أي وقد تكون المناظرة والشبه جميع شبهة وهي ما اشبه على الناظر أمره فاعتقده دليلا وليس بديل قوله محرم الجدال والمكروه البيت يشير به إلى ما مر عن بعضهم أن الوجوب والتدب تابعان للمصلحة والتحريم والكراهة تابعان للمفسدة فإن قويت المفسدة حرم وإلا كره وهذا بحسب ما استقرئ من أحكام الشرع لا أنه من حكم العقل كما تقوله المعتزلة قوله كمثل إظهار الباطل على حق البيت هو مثال للمحرم.

فصل شروط الجدل المعتبر	أولها ضبط قوانين النظر
وعلم ما فيه الجدل يقع	وما إليه من علوم يرجع
والصون والصدق من الكمال	في القول والفعل بكل حال
وترك ما يتكرر في المحاجة	من عيب وشغب الملاحة
ورفع صوت سيما في المسجد	كذا التحرك وإبراز اليد

للمناظرة شروط جواز وشروط كمال وأداب وفوائد فشرط جوازها خمسة أولها ضبط قوانين النظر من كيفية إيراد الأسئلة والأجوبة والإعراضات وكيفية ترتيبها وغير ذلك مما يتعلق بها وذلك مقرر في كتب من الجدل الثاني أن يكون كل من المتناظرين عالما بالمسألة التي يتناظر المتناظر فيها وبما يتعلق بها من العلوم الثالث أن يصون كل منهما كلامه عن الفحش والخطأ على صاحبه الرابع الصدق فيما ينسبه لنفسه أو لغيره وكذا أفعاله وأحواله تكون مطابقة لأقواله واعتقاداته الخامس السكينة والوقار والاحتراز عما ينكر في المناظرة من عيب بلحيته أو يده أو غيرهما و لجاج ورفع صوت بينهما إذا كانا بالمسجد قلت وفي عد الخامس ما عدا اللجاج من الشروط نظر والظاهر عده من الأداب إذا يجب وإنما يندب فقط ولذا عده غير المؤلف من الأداب قوله شروط للجدل المعتبر وهو المشروع الجائز ويحتمل أن يكون شروط متدا والخبر جملة أولها إلى آخره قوله وما إليه من علوم فاعل يرجع عائدا على ما فيه الجدل أي وثانيها علم ما يرجع إليه ما وقع فيه الجدل من العلوم أي يؤول إليه ويتوقف عليه قوله والصون أي وثالثها الصون قوله والصدق من الكمال البيت أي ورابعها الصدق في الأقوال

والأفعال ومن الكمال حال مؤكدة للصدق ويعني أنه في نفسه وصف
 كمال لأنه كمال هنا على معنى أنه ليس بشرط في الجوار قوله وترك ما
 يسكر في الحاجة البيت أي وخامسها ترك وفك الإدغام في الحاجة
 والملاحة لقسرة الوزن وشغب مقطوف على عبث والشغب تهيج
 الشر والملاحة مفاعلة من اللجاج وهو التماذي في الخصومة والمراد هنا
 والله أعلم التماذي على المخالفة بعد ظهور الحق وقد قال بعضهم
 اللجاج التماذي في الأمر وإن كان باطلا وإضافة الشغب إلى الملاحة
 إضافة مسبب إلى سببه أي الشغب المسبب عن اللجاج وهذا في الحقيقة
 حث على ترك اللجاج ويحتمل أن يكون الإضافة للبيان أي الشغب
 الذي هو الملاحة قوله ورفع صوت سيما في المسجد هو بالخفض
 عطف على عبث ورفع الصوت بالعلم إن كان في حال المناظرة مظاهر
 كلامهم الاتفاق على الكراهة وأن المطلوب الاعتدال مما ينشأ عن الرفع
 من المفاصد وإن كان في غير حال المناظرة فمذهب مالك كراهة رفع
 الصوت خارج المسجد وتقوى الكراهة في المسجد لأن رفع الصوت فيه
 بغير العلم مكروه فإذا رفع الصوت في المسجد حصلت الكراهة من
 وجهين ولهذا غيابه المؤلف ومذهب محمد بن مسلمة ومثله عن أبي
 حنيفة جواز رفع الصوت في غير المسجد بالعلم.

فصل والجدال والمناظرة	جملة أدب وفي المداكرة
منها الذي يكون في السؤال	وفي الجواب ثم رعي الحال
في السؤال ضبطه تحسينه	وفي الجواب طبقه تبيينه

توفية الحقوق للخصوم من اعتبار الحال باللوم
كذا اتباع الحق بالاتصاف ترك التكلف والإعتساف

يعني أن آداب المناظرة ثلاثة ما يطلب في السؤال وما يطلب في
الجواب وما يطلب من مرعات حال الخصم فالأدب المطلوب في السؤال
ضبطه أي يضبطه السائل ويحققه وأن يحسنه ويزينه بتبيينه وإيضاحه
غير مشتمل على تعقيد ولا لفظ غريب ولا لحن فاحش والمطلوب في
الجواب مطابقتها للسؤال وإيضاحه وتبيينه كما في السؤال والمطلوب
في الثالث توفية الخصم حقه وأن ترخص لنفسك ما ترضاه له قوله
وفي المذاكرة أي مطلب ذلك الآداب في المذاكرة وهي أن يتوافق على
المطلوب من غير نزاع ويتعاونوا فيه وقوله توفية الحقوق للخصوم البيتين
توفية مبتدأ خبره من اعتبار الحال وباللوم خبر ثان أي توفية الخصوم
حقوقهم وإنزالهم منازلهم كائن أو ناشئ من اعتبار الحال وواجب على
الإنسان كما يجب عليه إتيان الحق إذا كان مع الخصم وأن ينصف ولا
يجحد الحق لأنه كناشد ضالة لا يبالي أين وجدها وكذا يجب عليه أن لا
يرتكب الوجوه المتكلفة الخارجة عن القوانين لأن ذلك مشاة التعصب
والخيانة عن الحق فمن الداخلة على إعتبار التمييز أو لا ابتداء العاية
والإعتساف الأخذ على غير الطريق.

فصل فوائد الجداول خمس
إيضاح حق ليمين فيه لبس
إبطال شبهة ورد المخطئ
إلى الصواب رد ضال تعطي
إخراج رافع عن اعتقاد
إلى صحيح العقد باستناد

قال القاضي عبد الوهاب رحمه الله فوائد المناظرة خمس إصاح
الحق وإبطال الشبهة ورد المخطي إلى الصواب والفضال إلى الرشاد
والرائع إلى صحة الاعتقاد مع الذهاب إلى التعلم وطلب التحقيق قوله
ليس فيه لبس اللبس بفتح اللام والخلط أي ليس فيه خلط حتى ببطل
بمعنى أنه مخلص مصفى عما يكدره قوله رد ضال تعطي إخراج زائع
عن اعتقاده البيت يحتمل أن يكون مفعول تعطي رد ضال وإخراج
زائع معطوف عليه أي تعطي المناظرة وتفيد رد الضال عن ضلاله إلى
الرشاد وإخراج الزائع عن اعتقاده إلى صحيح العقد كونه مصحوباً
بالإستناد إلى الدليل والفضال الكافر والرشاد الإسلام والزائع المبتدع
أن يكون إخراج زائع ورد ضال مرفوع بالمعطف على ما قبله .

كمالها من كامل ذي ملكه ينقد في كل طريق ملكه
مستعملاً محاسن الأنظار بحسن تمبير والإعتبار
يقصد وجه الله لا سواه اطلع من أعطى له تقواه

هذه شروط كمال المناظرة أي كمال المناظرة أن تقع من
عالم كامل برسوخه في العلم وتفقيهه فيه لأن العلوم مشتبكة
متعلق بعضها ببعض فيكون أعون على حصول فوائد المناظرة
وأرجى له ومناظرة غير الراستخ في العلم قد تؤدي إلى مفسدة
لاسيما إن ناظر بدعياً فقد يفهمه البدعي لما يورد عليه من
الشبه التي يعجز عن إبطالها فيرتاب لذلك العوام وترلزل
عقيدتهم قوله ذي ملكة البيت هو تفسير للكامل والملكة

كيفية راسخة في النفس فهي إشارة إلى الرسوخ في العلم حتى
يصير بمنزلة سجاياء قوله بحسن تعبير و الإعتبار هو متعلق
بمستعمل والباء للسببية أو للآلة مجازاً وكنى بحسن التعبير
عن فصاحته وحسن إيراده وبحسن الإعتبار عن صفاء ذهنه
وخلوص فكره وأصل الإعتبار قياس شيء بشيء كأنه يعبر
عن المقيس عليه إلى المقيس فعاصل شروط الكمال في العلم
والفصاحة في العبارة و ما احتوى عليه البيت الأخير ليس من
شروط الكمال بل من شروط الجواز وختم به المؤلف إشارة إلى
أنه الأصل المعتمد الذي أنى وجد حصل من المناظرة كل مخبر
و أنتجت كل فضيلة وإن لم يحصل فلا عبرة بحصول سائر
الشروط.

الباب الثالث

في حد العلم وقسمته ورسم العقل
وذكر محله وتقسيم المعلومات

هذا الباب كالتميم لما قبله لأن العلم هو نتيجة المعرفة والدليل والعقل راجع إلى العلم إذ هو نفس العلم أو منشاءه.

فصل وحيد العلم للمنتبیه	صفة أوجبت لمن قامت به
تمييزه بلا احتمال التمسك	فيدخل الإدراك في هذا الحد
كقول الأشعري فيه إن يرد	خروجه في المعنوية يزد
فيخرج الثابت للنظوس	بمشرع أو باطن المحسوس
هذا الذي جرى به التعريف	هو الصحيح ماله تزييف

أختلف في تحديد العلم فقليل يحد وقيل لا يحد واختلف أصحاب القول الثاني على فرقتين فقال الإمام والغرالي ذلك لعسر الإطلاع على ذاتياته وإنما يدرك بالقسمة والمثال وقد تقدم في المعرفة وإلى طريق القسمة أشار ابن الحاجب بقوله واعلم أن ما عه الذكر الحكمي إلى آخره وقال الفخر لا يحد لأنه ضروري واستدل على ذلك بما هو مذكور في الشرح وعلى أنه حد فلهم فيه حدود كثيرة أكثرها معلول واضح الحدود كما قال ابن الحاجب صفة توجب تمييزاً لا يحتمل النقيض فيدخل التصور إذ لا نقيض له والتصديق اليقيني إذ له نقيض ولا يحتمله فقله صفة كالحس وقوله توجب تمييزاً يخرج القدرة والإرادة وبحوهما وأورد الفصل والخاصة كالناطق والصاحك الإنسان فإنهما يوجبان تمييز الشيء في نفسه ويوجب حصولهما عند النفس تمييز الشيء عن غيره لكن ذلك ليس يعلم واجب بأن معنى الحد توجب لمن قامت به أي تميز الأشياء قوله لا يحتمل النقيض يخرج الاعتقاد والظن والشك

والوهم فتدخل العلوم الاستفادة من الحس الظاهر والباطن فإنها علوم
عند الشيخ الأشعري على أحد قوليته فإن إدراك الحواس يوجب إدراك
النفس وإدراك النفس يوجب التصديق ومن لا يراها علوما لاحتمالها
القيص إد الحس قد يدرك الشيء على غير ما هو عليه يزيد في الحد في
الأمور المعنوية لأن العلم عندهم الصورة الكلية الحاصلة في العقد وتميز
الحواس في الأمور المعنوية الخارجية قوله أو يرد خروجه في المعنوية يزد
في المعنوية نائب عن فاعل يزد قصد لفظه وقدمه المؤلف على فعله وهو
مذهب كوفي إذ يجيزون تقديم الفاعل ويستدلون بقول الشاعر :

ما للجمال مشيها ونبيها	والبصريون يؤولون ذلك
فصل قسم العلم بالتحقيق	إلى التصور إلى التصديق
كلاهما ضرورة ومطلوب	يحصل بالنظر يسمى المكسوب
ضروري التصديق والتصوير	هو الذي يثبت دون النظر
والنظري منهما على النظر	موقف وبالضروري يستبر
يكون بالتهريف والدليل	كما تقدم على التفصيل

العلم هو حصول صورة الشيء في العقل ينقسم إلى تصور
وتصديق وتقدم معرفتهما وكلاهما ضروري ومطلوب ويسمى نظريا
وكسبيا والأصل في الكسبي ما تعلقت به القدرة الحادثة والكسب
والنظر متلازمان عادة ولهذا يسمى أحدهما باسم الآخر وهل يجوز
خلق علم وخلق قدرة عليه من غير قولان والصحيح الخواز وأطلق
المؤلف الضروري على غير المطلوب أعم من كونه حسيا أو بدهيا

وبعضهم يخصه بالأول وسينبه المؤلف على هذا الاصطلاح وعرف المؤلف الطري بأنه الموقف حصوله على نظر وكسب وهو في التصور الطري أعم من المركب والبسيط لجواز أن يكون البسيط مطلوب بالرسم غير معلوم بالضرورة وفسر الضروري بأنه الذي لا يتوقف حصوله على نظر وكسب كتصور الحرارة والبرودة وكالتصديق بأن النفي والإثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان وهو أيضا أعم من ألا يتقدمه تصور يتوقف عليه أو يتقدمه لجواز أن يكون تصور ضروري يتوقف على تصور مفرداته الفنية على الإكتساب بخلاف تفسير ابن الحاجب للضروري بأنه الذي لا يتقدمه تصور يتوقف عليه فإنه يبطل عكسه بما ذكرنا وكذا تفسيره النظري بأنه الذي يتقدمه تصور يتوقف عليه يبطل طرده بما يبطل به عكس الأول فكان تعريف المؤلف أصح والله أعلم قوله ضروري التصديق والتصور هو متخفيف ياء النسب للوزن وكذا قوله وبالضروري يعتبر إلا أن الأولى مصمومة والثانية ساكنة قوله يكون بالتعريف والدليل أي يكون النظر والتعريف راجع إلى التصور والدليل للتصديق وقد سبق ذلك.

من الضروري يستفاد النظري لا بالعكس في الصحيح والمعتبر
مثل الضروري من ضروري فقد جورة القاضي عليه مستند

قال سيف الدين الأمدي لا نعرف خلافا في جواز كون العلم النظري مستندا إلى علم ضروري أو إلى علم نظري مستند بالآخرة علم ضروري وإنما الخلاف في جواز استناد العلم الضروري إلى النظري فقد اختلف أصحابنا

لصمهم من جوزه. اعتماداً منه على أن العلم باستحالة الجمع بين الصديق
 ضروري والتصاد لا يكون إلا بين الأعراض والعلم بوجود الأعراض نظري
 لا ضروري فالعلم باستحالة اجتماع الأضداد ضروري وهو مستند إلى العلم
 بوجود الأضداد وهو نظري ولهذا فإن من لم يعلم وجود الأضداد لا يحكم
 باستحالة اجتماعها وأنكره الآخرون من حيث أن العلم الضروري لا يخلو
 لنفسه عنه بخلاف النظري فإنه لا يمتنع الخلو عنه بتقديم عدم النظر فلو كان
 العلم الضروري مستنداً إلى العلم النظري لأفضى إلى جواز خلو النفس عن
 الأصل مع امتناع خلوها عن التابع وهو محال وإما أنه هل يجوز إسناد العلم
 الضروري إلى الضروري فقد اختلف فيه أصحابنا فحوزه القاضي أبو بكر
 محتجاً عليه بأن العلم الضروري بأمر من الأمور الخارجة عن نفس العالم
 متوقف على العلم بنفس العالم وعلم المرء به بنفسه ضروري وأنكره آخرون
 اعتقاداً منهم على أن الضروري لو افتقر إلى أمر آخر في حصوله لمخرج عنه
 كونه ضرورياً والحق أنه إن قيل بأن الضروري يكون بعد معرفة مفردات
 القضية متوقفاً على أمر يتضمنه فهو غير ضروري فالحق ما قاله الثقات وإن أريد
 به ما يلزمه على وجه لا يكون متضمناً له فالحق ما قاله القاضي انتهى وبه
 تبين كلام المؤلف قوله من الضروري يستعاد النظري ويحتمل أن يكون تقديم
 المعمول للوزن لا للحصر فلان في أن يستعاد النظري من النظري كما يستفاد
 من الضروري وخص الضروري بالذكر ليبين عليه ما بعده ويحتمل أن يكون
 التقديم للحصر بناء على أنه لما كان النظري المستعاد منه يرجع بالأحرى إلى
 الضروري صار المستفاد منه بالحقبة هو الضروري إلا أن الاستفادة تكون
 تارة بلا واسطة وأصراً بها ويؤيد هذا الإحتمال لقوله قبل والضروري يعتر

ولا يصح ان يكون كـ	ضرورة او نظرا واصـ
توصح الاول لما هـ	والثاني لو كان لما وجد
لزوم الاولى ظاهر والثانية	بالدور وتسلسل ذي قضية
بطلان لا رميةما ضرورة	صحت يذالك القسمة المذكورة

إذا عرفت معنى الضروري والنظري في التصور والتصديق فنقول ليس كل واحد من كل واحد من التصور والتصديق ضروريا أي بديها فإنه لو كان جميع التصورات والتصديقات بديها لما كان شيء من الأشياء مجهولا لنا وهو باطل هذا استدلال المؤلف ومثله للكاتب واعترضه القطب بما ذكرناه في الشرح وليس كل واحد من كل واحد من التصور والتصديق نظريا فإنه لو كان جميع التصورات والتصديقات نظريا يلزم الدور أو التسلسل والدور توقف الشيء على ما يتوقف عليه إما بمرتبة أو بمراتب والتسلسل ترتيب أمور غير متناهية واللازم باطل فالملزوم مثله أما الملازمة فلا أنه على ذلك التقدير إذا حاولنا تحصيل شيء منها فلا بد وأن يكون بعلم آخر وكذلك العلم الآخر نظريا فيكون حصوله بعلم آخر وهلم جرا فإما أن تذهب سلسلة الإكتساب وإلى غير النهاية وهو التسلسل أو تعود فيلزم الدور وإما بطلان اللازم فلا أن الدور يفضي كأن يكون الشيء حاصلًا قبل حصوله والتسلسل إلى توقف العلم المطلوب على ما لا نهاية له وهو محال والتوقف على المحال محال هذا تقرير القطب لكلام الكاتب ومنحل كلام المؤلف وموصحه قوله وأصله أي أصل هذا المدعي أي دليله وهو مبتدأ وحره

البيت الذي اثره وقوله لو صح الأول أي المذكور أولاً وهو أن يكون العلم كله ضرورة قوله والثاني أي المذكور ثانياً وهو أن يكون العلم كله نظرياً قوله لما وجدنا أي لما علمنا شيئاً وكذا يقدر ومعمول فقدنا وحده للتعجيم مع الاختصار قوله لزوم الأول ظاهر أي لزوم الشرطية الأولى وهي قوله لو صح الأول لما فقدنا وفي استظهاره للرومها مع ظهور اعتراض القطب لها وتسليمه ترك لا يخفي قوله والثانية البيت أي وبيان لزوم الشرطية الثانية وهي قوله والثاني لو كان لما وجدنا أي علمنا شيئاً ما على تقدير كون العلم كله نظرياً بفضي بالدور أو التسلسل أي يؤدي إلى أحدهما وكل منهما محال والوقوف على المحال محال فحجاء من هذا أنه لو كانت العلوم كلها نظرية لزم ألا نعلم شيئاً وذي ونعت للثانية أو مبتدأ ثان وقاضية خبر و به يتعلق حرف المحر قوله بطلان لازميها ضرورة أي لازم الشرطية الأولى وهو ما فقدنا شيئاً بمعنى ألا يكون شيء من الأشياء معلوماً لنا وبطلان كل من هاذين اللازمين معلوم بالضرورة ألا نعلم بالضرورة جهلنا أشياء وعلمنا أشياء أخرى قوله صححت بذلك القسمة المذكورة أي إذا بطل كل من اللازمين بطل كل من الملزومين بطل فصحت القسمة السابقة في العلم وهي أن منه ما هو نظري .

فانقسم الحادث للضروري	ونظري وإلى البديهي
فهم دا هو الذي لا يمكن	نفسه لا يشعر يقتضون
إن يقتضون بأحد المشاعسر	فهو الضروري وذلك ظاهر
اصل الضروريات علم الحس	من باطن وبالحواس الخمس

فالأول الموجود عند النفس والثاني مجتمع ما في الرأس
من سمعه وبصره والشهيم والتمس من ذاك ودوق المعلم
فستة أقسامها المعتبيرة وهي التي ذكرتها مفسرة

العلم بالحادث هو الذي ينقسم إلى ضروري وبديهي ونظري
وهو اصطلاح إمام الحرمين وجماعة فالضروري هو العلم بالحادث
الذي لا قدرة للعبد على دفعه مع اقترانه بالحس الباطن المسمى
بالوجدان أو إحدى الخواس الخمس والبديهي هو العلم بالحادث
الذي لا قدرة للعبد على دفعه ولا يفترن شيء من الخواس كالعلم
بأن الواحد نصف الإثنين وأن لكل أعظم من جزئه والنظري ما
تقدمه نظر وأما القديم فلا يوصف بأحد من الثلاثة أما النظري
فلمحدوثه وأما الضروري فالإيهامه ما يستحيل إذ قد يراد به ما
قارنه ضرر كعلم الإنسان جوعه وأكله فيمنع الإطلاق لإيهامه
هذا المعنى المستحيل وأما البديهي فلأنه يشمر بالحدوث إذ
يقال بده النفس الأمر إذا أتاها بغثة قوله فرسم ذا هو الذي هو
لا يمكن البيت الإشارة بالقرب إلى البديهي والمشعر اسم مكان
من الشعور سميت به الحاسة قوله أصل الضروريات علم النفس
البيت أي أصل العلوم الضروريات وجعل في الباطن إدراكا زائدا
على العلم هو أحد القولين قوله فالأول الموجود عند النفس أي ما
يجده الإنسان في نفسه من جوع وألم وغير ذلك بمعنى الأول هو
إدراك ذلك في النفس قوله والثاني مجتمع ما في الرأس مجتمع
مكسر الميم.

مما هو معدود في القطعيات	تجريبية حدس والأوليات
قصيدة قياسها معها حصل	توابع على شروطه اشتمل
أما التي هي من الظنيات	فألباسلمات ذي معنيات
علم الحوادث هو المروضي	لذلك...

لما قسم العلم الحوادث إلى نظري وبيدهي وكان البيدهي يشتمل على أنواع كمال الفائدة بذكر تلك الأنواع وهي خمسة أوليات وهي ما يجزم به العقل بمجرد تصور طرفيه كقولنا الواحد نصف الإثنين وقضايا قياساتها معها وهي ما يجزم به العقل بوسط يتصوره معها كقولنا الأربعة زوج فإنه بسبب وسط حاضر في الذهن وهو الإقسام بمساويين وتجريبات وهي ما يجزم به العقل بواسطة ترتيبه مراراً كثيرة بحيث يجزم العقل بأنه ليس على سبيل الإنفاق كقولنا السقمونيا تسهل الصفراء وحدسيات وهي ما يجزم به العقل لترتب دون ترتب التجريبات مع مصاحبة القرائن كقولنا نور القمر مستفاد من نور الشمس ومتواترات وهي ما يجزم به العقل بواسطة حس السمع ووسط حاضر في الدهن وذلك أن يخبر عن محسوس يمكن وقوعه من جمع يجزم العقل بامتناع نواظرتهم على الكذب كقولنا محمد رسول الله ﷺ إدعى الرسالة وظهرت المعجزات على يده وهذا القسم مركب من المشاهدات وقضايا قياساتها معها ويكون هذه الأقسام داخلة تحت البيدهي يأتي على اصطلاح المتكلمين فيه وأما على اصطلاح المطلقين فالأوليات والبيدهيات مترادفات وهي ما يجزم به العقل بمجرد تصور الطرفين وأما الظنيات فهي أقسام اقتصر المؤلف منها على المسلمات وهي قضايا تتسلم من الخصم فيبنى عليها الكلام لدفعه

كتسليم المقهاء مسائل أصول الفقه قوله في المسلمات ذي معنيات الإشارة
 راجعة إلى التي هي من الظنيات أي بعضها هي التي تعنى بالمسلمات
 أي تقصد على معنى أنهم يطلقون للمسلمات على بعض الطيات فهي
 منها لا من القطعيات وإنما خص المسلمات بالذكر لأنها التي يحتاج إليها
 في هذا العلم للرد على الخصم دون سائر الظنيات كالرد على المعتزلة
 بقواعدهم التي أخذوها التي أخذوها من العرف واعتقدوها يقينية وعليها
 بنوا قاعدة التحسين والتفريق لكونهم نقضوا القول بها في عدة مواضع
 كما سنقف عليه إن شاء الله تعالى قوله علم الحوادث هو المعروف لذلك
 أي علم الحوادث هو الذي يمرض له ذلك التقسيم أما علم الباري سبحانه
 فيستحيل أن يكون تجريبياً أو حدسياً أو متواتراً أو نحو ذلك وظاهره أنه لا
 يطلق على عمله أولي كما لا يطلق عليه بديهي ولم أر من نص على ذلك
 والله تعالى أعلم والصد له فروض.

الجهل والشك والاعتقاد	والظن والوهم فذي الأضداد
تخصه ثم التي تعم	الموت والنسيان ثم النوم
قد عبر الخاص بقي الدين	أذهو ضد العام باليقين

العلم أضداد تخصصه وأضداد تعمه وغيره فالخاصة كل ما يجب
 إحصاء العلوم بالمال كالجهل المركب وهو الاعتقاد الماسد بخلاف
 البسيط لأنه عديم فهو نقيض للعلم لا ضد والاعتقاد الماسد هو
 حقيقة الجهل عند المتكلمين وإطلاقه على البسيط مجاز والاعتقاد
 الصحيح والظن والشك والوهم والعام ما لا يخطر معها المعلوم بالمال

كالنسيان والعملية والنشئة والنوم ونحوه هكذا قال إمام الحرمين وغيره
واعترضه تقي الدين المقترح بما نصه قلت لا يتقرر لي أن للعلم صدا
خاصا فإن ما عده من الجهل والشك والظن يضاد العلم الأصداد العامة
نعم بعضها أحص من بعض في باب التضاد والله أعلم قلت واعتراضه
بين لأن مقتضى قولهم تخصه أنها لا تضاد غيره وما مثلوا به من الجهل
والظن والشك والوهم ليس كذلك فإنها كما يضاد العلم تضاد الموت
والنشئة والنوم ونحوها من الأصداد العامة فإذن أضداد العلم كلها عامة
وقول المقترح نعم بعضها أحص من بعض في باب التضاد يشير به إلى أن
الأضداد العامة تضاد العلم وأصداؤه الخاصة وتزيد على ذلك بالإرادة
ويختص الموت من العامة بزيادة مضادة الفلانة.

والجهل ضربان مركب بسيط	فعدم العلم برسم ذا النقط
ورسم ذات اعتقاد باطل	والشك لا ترجيح فيه حاصل
والحكم بالراجع رسم الظن	كونه بالرجوح وهم الدهن
وعارض الحديث يستحيل	على القديم ما له تفصيل

الجهل بالشئ ضربان بسيط وهو عدم إدراكه أصلا ومركب وهو إدراكه
على خلاف هيئته في الواقع وسمي مركبا لأنه جهل المدرك بما في الواقع مع
الجهل بأنه جاهل به كاعتقاد الفلاسفة أن العالم قديم والمتكلمون يطلقون الجهل
حقيقة على الثاني وإطلاقه على الأول مجاز عندهم و عليه قول المؤلف أولا
الصد له فروض الجهل قوله والشك إلى آخر الأقسام معناه أن الحكم غير الحارم إما
راجع لرحمة المحكوم به على نقيضه وهو الظن أو مرجوح لرحمة المحكوم

به سقيصه وهو الوهم أو مساو لمساوات المحكوم به من كل من السقيصين على
البديل للاحر وهو الشك قوله كونه بالمرجوح يقرأ بقصر الهاء للورن قوله وعارض
الحديث يستحيل البيت المراد بالعارض ما تقدم من الاعتقاد والظن والشك والوهم
القديم والحديث وصفان للمحكم ومعنى ماله تفضيل أي ما للمحكم القديم تفصيل
وتقسيم كما تقدم.

والعلم بأن قسمه الأربعة	للعلم بعد حدهم قسمه
إلى قديم صفة الإله	وحادث وصف الغير الله
هي بغير صفة نفسية	فلا تكون صفة نوعية
إذ هاذي بالفصول بعد الجنس	فامتنت بغير وصف النفس
فقدروا حقيقة الذرهم	لم تختلف لما به قد قسموا
وذلك ملزوم للاشتراك	معنى يقال فيه باستسدادك
علم وجوبه لذاته قديم	وممكن لذاته لا يستقيم
جمعهما في العهد والتقسيم	معنى تخايرا على التمهيم
واختلف العلمان بالحقيقة	وكل وصف الحق والحقيقة

تقسيمهم العلم إلى القديم والحادث قمة غير نوعية إذ القسمة
النوعية هي التي تكون بالذاتيات وهي صفات النفس كتقسيم الحس إلى
أنواع أو فصول الأنواع كقولنا الحيوان ينقسم إلى ناطق وغيره واللون ينقسم
إلى بياض وغيره ونحو ذلك والقدم والحادث ليس بذاتيين للقديم والحادث
إذا الحادث إصافي لأنه سبق لعدم بوجوده والقدم سلب هذه الإضافة وكل
من الإضافة والسلب لا يكون ذاتيا فتقسيم العلم إليهما كتقسيم الحيوان

إلى ماش وغيره والإنسان إلى أبيض وغيره وقد أشار المقترح وغيره إلى هذا قوله تنمة حال من الحد أي ذا تنمة ذا أي غام ووصفه بالتمام لكونه جامعا مانعا ولا يعنى التمام المطلق قوله فقد رأوا حقيقة الذي رسموا البيت أي فقد رأوا الأئمة حقيقة العلم لم تختلف بالقدم والحديث حيث قسموا العلم بعد حده إلى القديم والحديث قوله وذلك ملزوم للاشتراك معنى إلى آخره الإشارة راجعة إلى جميعها في الحد ويحتمل أن تكون راجعة إلى التقسيم وهو ملزوم بواسطة بخلاف الأول وبيانه أن تقسيم العلم إلى القديم والحديث بعد الحد يقتضي أن الحد شامل مالهما وقد صرح به في الإرشاد ومن لازمه أن يكون العلم للقدر المشترك بينهما وذلك يؤدي إلى التماثل و التركيب في الواجب لذاته لأنه كان جنسيا لهما لزم التركيب وهو باطل لإستلزامه الإمكان وإن كان نوعا لزم التماثل لإتحاد المتعلق، إذ كل ما تعلق به الحادث تعلق به القديم ولا يصح لاختلافهما بالوجوب و الإمكان والمثالن لا يختلفان في الحكم العقلي فالصواب أن العلم مشترك بين القديم والحديث اشتراكا لفظيا كالعين والقرء ونحوهما وكذا كل ما يقال على القديم والحديث كالوجود والحياة والقدرة والإرادة ونحو ذلك وحينئذ يحدد كل على حدته قوله يقال فيه باستدراك أي بتعقب قوله لا يستقيم جمعهما في الحد والتقسيم معنى إحتراز بقوله معنى عن التقسيم لعظا كتقسيم المشترك فإنه مستقيم كقولنا العين إما ذهب أو ماء والقرء إما طهر أو حيض قوله تغايرا على التعميم أي العلم القديم والحديث متعاير إن عني العموم فلا يجتمعان في حقيقة ولا يدخلان تحت جنس قال تعالى ليس كمثله شيء أي لا في ذاته ولا في صفاته.

ما لخصاته تعالى مثل	كذا أنه العقل قضي والعقل
هذا الاشتراك في القصد فقط	كونه في المعنى لئلا قد سقط
والنقل سعد الدين في الحواشي	عن الشيوخ قولهم أمشي
راي شهاب الدين في القضية	وقومه في صورة ذهنية
قلت التواطى لئلا لازم	يمنعه بالدليل الجازم
لوصح جا الوجوب بالامكان	وعكس ذلك بين البطون
إن قلت لم يمنع لئلا ابن الحاجب	فجاز بين ممكن وواجب
كما لم ومتكلم بـ	ذاك فيهما بلا منع فيهما
قلت وذا زيفه الملامة	وزاد ما يردده الفهم
فقال في الواجب من تكلف	لم يخل في القديم من تعسف
قلت القديم ذاك لا ينصف	بغير واجب بذا ذيف
قوله والرهون في تقريره	وجوب ذاك الواجب مع تحريره
جزم بالامكان في الصفات	وسلب الوجوب عنها الذات
لهذا المقالة كتول الفخر	وتلك زلة يحكم الفخر
وجوبها لذاتها بالتصوير	يأتي بيانه ونفي التركيب

هذا الكلام من تمام الإعتراض السابق على جمع العلم القديم والعلم الحادث في الحد فتقول إن صفات الله تعالى لا تماثل الحوادث كدته سبحانه فإذن لا اشتراك معنى لإستلزامه التركيب أو التماثل كما سبق وما أطلق على القديم والحادث في الاشتراك اللفظي وسب المؤلف هذا إلى نقل سعد الدين التفتازاني في الحواشي عن الشيوخ فإن أراد حواشيه على شرح العضد لأصول ابن الحاجب فلم أظهر

سبب كلامه مع محشي عنه في مظانه من الحواشي المذكورة ولعله أراد
حواشي الكشف قوله قولهم أي قول الشيوخ أنه لا إشتراك بين القديم و
الحادث وأن القديم يخالف الحوادث مخالفة مطلقة هو الذي أتبع وقول
من قال بخلاف ذلك باطل عندي قوله رأي شهاب الدين في القضية
الآيات الثلاثة أي رأي شهاب الدين القرافي في قضية ما أطلق على
القديم والحادث كالعالم والمتكلم ونحوهما أن إشتراك القديم والحادث
فيه واقع في صورة ذهنية لا في المعنى الخارجي لما يؤدي إليه من التماثل
وقد أشار القرافي إلى هذا في كتاب القواعد والفروق ورده المؤلف بأنه
يلزم عليه التواطؤ إذا التواطؤ أحد أقسام الكلي وقد علمت أن الكلي
ذهني لا خارجي إذ لا إشتراك في الخارجي والكلي مشترك فيه والتواطؤ
لا يصح ولو صح اشتراك العلم القديم والحادث من حيث المعنى لزم
وجوب وجود الحادث الممكن أو إمكان وجود القديم الواجب ضرورة
تساويهما في مفهوم العلم واللازم باطل فاللزوم مثله ثم أورد سؤالاً على
منع إشتراك الواجب والممكن معنى وهو أن أبا عمر بن الحاجب لم يمنعه
مع جلالة قدره وظهور ما لزم عليه ويظهر ذلك بجلب كلامه قال في
مختصره الأصولي في مسألة وقوع المشترك واستدل لو لم يكن لكان
الموجود في القديم والحادث متواطئاً فيهما لأنه حقيقة فيهما وأما الثانية
فلأن الموجود إن كان الذات فلا إشتراك وإن كان صفة فهي واجبة في
القديم فلا إشتراك وأجيب بأن الوجوب والإمكان لا يمنع التواطؤ كالعالم
والمتكلم وصمير يكن عائد على المشترك أي لو لم يكن المشترك واقعاً
قال العلامة الشيرازي بعد تقريره لكلام ابن الحاجب وفي المثالب نظر

إد لا فرق بينهما وبين الموجود عند المستدل لورود ما ذكر على الموجود عليهما وإذا كان كذلك فكيف يسلم كونهما مشتركين معنى ثم القول بأن العالم والمتكلم واجبان في القديم لا يخلو عن تعسف انتهى وقال الرهوني بعد أن قرر الاستدلال وتقرير الجواب إنما تمتع بطلان التالي ونختار أنه صفة والوجوب والإمكان لا ينفيان الإشتراك المعنوي إلا إذا كانت الصفة واجبة لذاتها في القديم وليس كذلك لأن وجوبها لذات الموصوف ولا ينافي الإمكان الذاتي والمراد بوجوبها أنها ممتنعة الزوال نظرا إلى ذات الموصوف لا إلى ذات الموجود ومعنى وجوبها أن ذات القديم من حيث هي تقتضي تلك الصفة ومعنى إمكانها ذات الممكن من حيث هي لا تقتضيها ويجوز أن تكون صفة واحدة مشتركة بين مختلفين بالحقيقة وأحدهما يقتضي تلك الصفة لذاته فتكون واجبة والآخر لا يقتضيها فتكون ممكنة مع أن تلك الصفة مشتركة من حيث المعنى كالعالم والمتكلم إشتراك فيهما القديم والحادث من حيث المعنى مع كونه واجبا في القديم ممكنا في الحادث فمع ما ذكرنا وتنافي اللازم لا يستلزم أن يكون بين المبرومات قدر مشترك لحواز أن يكون مشككا كما هنا قوله قلت وقد زينه العلامة هو جواب من المؤلف عما قاله ابن الحاجب بما أشار إليه العلامة بقوله وفي المثاليين نظر إلى آخره وحاصله أن مستنده في أن المتواطئ قد تختلف أفراده بالوجوب والإمكان وهو العالم والمتكلم غير مسلم وأنه من جملة محل النزاع فلا يصح جعله مستندا قوله وراد ما يردده الفهامة فقال في الواجب من تكلف البيت هو إشارة إلى قوله ثم القول بأن العالم والمتكلم واجبان لا يخلو من تعسف

وهذا إشارة وميل إلى القول بإمكان الصفات من حيث ذاتها وقد صرح به الرهوني في الكلام المتقدم ومن الفخر أخذ الجميع فإنها مقالة لم يسبق إليها وسياتي بيان بطلانها في الفصل الذي عقده المؤلف لذلك وتقدير كلام المؤلف فقال في ثبوت الوصف الواجب لذاته تكلف لم يخل عن تعسف أي أخذ على غير الطريق فمن الداخلة على تكلف زائدة في الإثبات وأجازه الأخفش وجعله لم يخل من تعسف صفة لتكلف ويحتمل أن يتعلق من تكلف لبخيل ومن تعسف منه وفي القديم بدل من الواجب أو يتعلق بثبوت المقدّر في ثبوت الوصف الواجب في ذات القديم والفهامة القوى الفهم جدا إذ فيه مقتضيات للمبالغة الوزن والهاء قوله قلت القديم ذات لا يتصف بغير واجب أي بغير واجب لذاته وهو الممكن لأن إمكان الوصف ملزوم لإمكان الموصوف، ولحدوثهما كما سيأتي قوله بهذا نرد قوله أي بما ثبت بالرهان من أن القديم لا يتصف بغير واجب لذاته نرد قول العلامة قوله والرهون في تقريره وجوب ذا الواجب مع تحريره جزم بالإمكان في الصفات البيت الرهون مبتدأ وخبره جزم أي والرهوني جزم بالإمكان في الصفات وأنها إنما وحيث بوجوب الذات في حال تقريره وجوب ذا الواجب والإشارة راجعة إلى الوصف المتقدم في كلام ابن الحاجب قوله مع تحريره يريد أنه زل في هذا المحل وإن كان من شأنه تحرير المسائل وتحقيقها ولا شك أنه من محققي شراح أصول ابن الحاجب لكن الجواد قد يكتبوا والصارم قد يسبوا والبار قد تحسوا قوله وتلك زلة بحكم الفهري أي قول الفخر بإمكان الصفات هو زلة منه ويعود بالله من زلّد العالم إذ هو مستلزم حدوثها أو القول

بالإيجاب الدائي وكلاهما يبرأحل عن مذهب أهل السنة والمهري هو
شرف الدين ابن التلمساني رحمه الله يعني أنه حكم بزلة المختر في
هذه المقالة قوله ونفي التركيب أي ويأتي بيان نفي التركيب ذكره لأنه
الحامل للمختر على القول بإمكان الصفات والفلاسفة على نفيها .

ان قبل نفي الاشتراك المعنوي	ينفي قياسا ثابتا وهو قوي
من شاهد بجامع في الأحداث	ثبوته ينتج إثبات الصفات
قلنا وذا مشترك الإلزام	إذ يقتضي تماثل الأحكام
والمثل للصفات مستحيل	كما تقدم فلا مثيل
ولا نسلم انحصار ما ذكر	في الدليل غيره قد اعتبر
بحالة نفسية جمع لا القياس	لذا شهاب الدين من غير التباس
قلت وذا على ثبوت الحسائل	ونفيها ردا لذا المقسائل
يصح بالوجه والاعتبار	قد لاح في ذا الفرق بالانظار

أي إن قبل نفي الاشتراك المعنوي بين علم الله وعلمنا مثلا يلزم
منه بطلان قياس العائب على الشاهد كيف وأهل السنة إستدلوا به
على إثبات الصفات فإذا القول بالاشتراك يؤدي إلى عدم تحقق ثبوت
الصفات فإن القول بالاشتراك يؤدي إلى عدم تحقق ثبوت الصفات وهو
صدكم باطل فيكون نفي الاشتراك باطلا وبيان أن القياس موقوف على
الاشتراك أن الجمع بالعلة مثلا هو أن يقال قد ثبتت العالمية في الشاهد
معللة بالعلم وقد ثبتت العالمية في الغائب فيلزم ثبوت العلم لاستحالة
المعلول بدون علة وهذا مبني على الاشتراك أي على تقدير عدم تحققه

يصير نسبة علم الله تعالى إلى علمنا كنسبة العلم إلى القدرة مثلاً وكما لا يلزم من ثبوت العالمية معللة بالعلم أن تكون القادرية كذلك فكذا لا يلزم من تعليل عالمية الشاهد بالعلم تعليل عالمية العائب به ومثل هذا جار في سائر الجوامع قال القرافي أثناء كلامه على هذا المعنى وقد أورد بعض الفضلاء منزل السؤال فقال إن كان القياس صحيحاً لمعنى مشترك بين الشاهد والعائب فقد وقعت المشابهة بين صفات الله تعالى وبين صفات البشر والله سبحانه لا تشبه ذاته ذاتاً ولا صفة من صفاته صفة من صفات غيره ليس كمثله شيء وهو السميع البصير والسلب الذي في هذه الآية عام في الذات والصفات وإن لم يكن القياس صحيحاً تعد وإثبات الصفات فإن مستندهما قياس الغائب على الشاهد صبح من الفروق وأجاب عنه المؤلف بجوابين أحدهما الجواب بالمعارضة والآخر الجواب بالتحقيق وبيان الأول أن يقال إن كان يلزمنا من نفي الاشتراك نفي القياس فكذا أنتم يلزمكم من ثبوت الاشتراك ثبوت المماثلة بين العالميتين مثلاً هو ما طرأ لما قدمنا فقد ألزمتكم مثل ما ألزمتمونا أو أشد فلا يكون قولكم بأولي من قولنا وخص المؤلف التماثل بالأحكام لإتفاق أهل السنة والمعتزلة عليها وإلا فالتماثل لازم في الأحكام وفي المعاني عند القائل بها والجواب المحقق ما أشار له بقوله ولا نسلم انحصار ما ذكر في ذا الدليل أي قولكم نفي الاشتراك يؤدي إلى بطلان القياس سلمناه وقولكم وبطلان القياس يؤدي إلى نفي الصفات لا نسلمه إذ لا يلزم ذلك إلا لو لم يكن طريقاً لإثبات الصفات غير القياس كيف وله أدلة أخرى كما يلزم على نفي الصفات من انقلاب الحقائق وهو أن

تكون الذات قدره إرادة علما إلى آخرها و سياتي بيانه وإلى هذا أشار المؤلف بقوله وغيره قد اعتبر أي غير هذا الدليل وهو قياس العائب على الشاهد قد اعتبر في إثبات الصفات قوله بحالة نفسية جمع القياس البيت شهاب الدين هو القراقي وأشار بهذا إلى جواب القراقي عن السؤال الأول والذي حكاه عن بعض الفضلاء ونصه والجواب عن هذا السؤال أن السلب في المثلية لاستفاد من الآية صحيح والقياس أيضا صحيح ووجه الجمع بينهما أن المعاني لها صفات نفسية تقع الشركة فيها بما يقع القياس وتلك الصفات النفسية حكم لذلك المعنى وحال من أحواله النفسية وهي حالة غير معللة بذلك كما تقول كون السواد سوادا وكون البياض بياضا حالة للسواد والبياض ومن حالة غير معللة وهذه الحال لا موجودة ولا معدومة فليس خصوص السواد الذي امتاز به عن جميع الأعراض صفة وجودية قائمة بالسواد بل السواد في نفسه بسيط لا تركيب فيه وحقيقة واحدة في الخارج ليس لها صفة بل يوصف بها ولا توصف هي بصفة وجودية حقيقة تقوم وكذلك القول في بقية المعاني وكذلك كون العلم صفة نفسية وحالة له ليس صفة موجودة في الخارج قائمة بالعلم فالقياس واقع بهذه الحالة النفسية والحكم النفسي ليس بصفة وجودية وكذلك القول في الإرادة والحياة وغيرهما من بقية الصفات وإذا كان القياس إنما هو باعتبار أمر مشترك بين الشاهد والعائب هو حكم نفسي وحالة ذاتية لا صفة موجودة في الخارج فالسلب الذي في الآية معناه أن المثلية منتبئية بين الذات وجميع الدوات وكل صفة له تعالى بين جميع المخلوقات في أمر وحودي فأنه

لا صفة وجودية مشتركة بين الله تعالى وبين خلقه البتة بل الشراكة
إما وقعت في أمور ليست موجودة في الخارج كالأحوال والأحكام
والسبب والإضافات أما في صفة وجودية فلا فهذا وجه قياس العائب
على الشاهد هذا وبين نفي المشابهة إنتهى قوله قلت وذا على ثبوت
الحال البيتين يعني أن ما قاله القرافي من أن الجمع بين العائب والشاهد
بالصفة النفسية مبني على القول بثبوت الحال إذ صفات النفس من
الأحوال وأما على القول بنفيها والإشتراك فيه فلا يصح ما قال نعم
يصح أيضا على القول بثبوت الوجه والإعتبار وأن اللوية مثلا أمر
مشترك في الذهن بين البياض والسواد ولا ثبوت لها في الخارج والقائل
بالحال يثبتها في الخارج وإن لم تكن موجودة وبالجملية فلا يصح القياس
إلا على القول بثبوت أمر عام مشترك فيه أما في الخارج وهي الأحوال
أو في الذهن فقط وهي الوجه والإعتبارات.

فصل وبعض من علوم الضرر	العقل للقاضي بنهج النظر
مراده علم جواز الجائزات	والإمتناع ووجوب الواجبات
قلت من الممكن كون ما ذكر	مفائرا للعقل شرط استقرار
فالعقل والملم كحال البصر	مع السراج في انتفاع البصر
قد قيل نور ذاك قول مالك	في قلب التمييز في المسالك
واله التمييز قول الشافعي	غريزة الإدراك للمحاسبي
وطرد رسم الشافعي يفسد	من سائر الهواس من ذا يفسد
كمكس رسم القاضي بالثقله	عن علم تقيد به فقد وهن

العقل لمط مشترك بين معان يطلق بإزاء الدية وإزاء التؤدة والسكون وإزاء علوم تحصل بالتجربة ويطلق بإزاء الصفة التي لا يصح من المكلف كونه ناظرا مستدلا قاهما للخطاب وإلا بها وقد اختلف فيه أصحابنا أهو من جنس للعلوم أم لا فذهب المحاسبي رحمه الله أنه عزيزة يتأتى بها درك المعقولات وليست معها وإليه ذهب الإمام في الأخير قال في البرهان لم يحرم عليه من علمائنا غير المحاسبي وصار جماعة من أصحابنا منهم القاضي إلى أنه بعض علوم الضرورية وهو العلم بوجوب الواجبات الضرورية وجواز الجائزات الضرورية واستحالة المستحيلات الضرورية كالعلم بوجوب وصف الموجود بالقدم أو الحدوث ولجواز وقوع أمثال ما وقع من هذه الموجودات الحادثة وبإستحالة وصف الموجود بالقدم والحدوث معا والحجة للقاضي أن يقال العقل إما أن يكون في محل أولا فإن كان الثاني امتنع عود حكمه إلى بعض الجواهر دون بعض مع التجانس والتماثل فيلزم أن يكون محل وذلك المحل لا بد أن يكون من الجواهر لضرورة الإتصاف فهو إذن عرض وهذا العرض إما أن يماثل العلوم أولا فمن المحل أن يضادها أو يضاد شيئا منها للزوم إستحالة الإحتماع في كل ضدين ومن المحال أن لا يضادها لأنه إما أن يكون أحدهما شرطا في الآخر أو لا فإن لم يكن جاز وجود كل منهما بدون الآخر وهو محال وإن كان فلا يحل إما أن يكون العقل شرطا في العلم أو العلم شرطا في العقل فإن كان الأول جاز وجود العقل ولا علم ويلزم منه وجود عاقل شاك في وجود نفسه وهو محال وإن كان الثاني لزم وجود العلوم كلها الضرورية والإستدلالية بدون العقل وهو محال فلزم من هذا أنه من العلوم وامتنع

أن يكون من النظرية لأن النظر مشروط بالعقل وامتنع أن يكون من العلوم
الضرورية لأن منها ما يتصف به من ليس بعقل ومنها ما يخلو عنه العاقل
فإن إبداء هو علم ضروري لا يخلوا عنه عاقل ولا يتصف به من ليس
بعقل وهو العلم الضروري بجواز الجائزات واستحالة المستحيلات قال
المقترح والاعتراض على أنه مخالف غير ضد والعقل شرط في العلم
وقول القاضي يلزم منه جواز وجد العقل بدون العلم مسلم ولا نسلم
أن ذلك محال وقوله يوجد العقل مع الشك في وجود النفس فقول
إذا عدم المشروط جاز وجود ضده ولا يتعين ذلك إلا في ضد لا بضاد
الشرط فلم قال إن هذا الشك لا يضاد ويجوز وجود الشرط مع الداهول
والغفلة واللازم على أصله إذا عدم الغرض من المحل وجود ضد لا عين
ضد ليس الحياة شرط العلم وتجماع أضداد ماحلا الموت لما ضاد الشرط
لا يجوز ثبوته في المحل عند المشروط مع ثبوت الشرط فلم أنكر ذلك
هاهنا انتهى قلت وهذان القولان أقرب ما قيل في حقيقة العقل وإلى
الأول يرجع ما قال مالك وجماعة من أهل العلم أن العقل نور يميز به بين
الحق والباطل وقال الشافعي إنه آلة التمييز قال صاحب المباحث العقلية
وينتفض بالخواس وإليه أشار المؤلف بقوله وطرد رسم الشافعي يفسد
سائر الخواس وفساد طرد الحد بمعنى كونه غير مانع قوله كعكس رسم
الفاصي البيت أصل هذا للمقترح ونصه وقول القاضي إن العلم بجواز
الخائرات يخلوا عنه العاقل إذا استغرق في كلام بليغ عذب العبارة حسن
السطم ولا يخطر بباله الجواز والاستحالة انتهى فقال المؤلف كعكس أي
كفساد عكس رسم القاضي بالغفلة عن الجواز والاستحالة والوحيوب

وفساد عكس الحد عدم جمعه كما مر قوله من علم تقيد به أي بالعقل وهو العم الصوري بجواز الجائزات واستحالة المستحيلات ووجوب الواجبات وفي كلام المؤلف ما يشعر باختيار مذهب المحاسبي لتضعيفه قول الشافعي والقاضي بفساد أحدهما وعكس الآخر ولعل المحاسبي أخذ من مالك قوله قلت من الممكن كون ما ذكر إشارة إلى ما أورده المقترح على القاضي من قوله و الإعتراض عليه أنه مخالفة غير ضده والعقل شرط في العلم إلى آخره فضمير استقر عائد على العقل ولما كان قول المقترح بينا جزم المؤلف بإمكانه قوله فالعقل والعلم كحال البصر البيت هو مرتب على تغييرهما ولذا عطفه بالفاء وهو إشارة إلى ما قال الغزالي ونصه في خطبة الإقتضاء فمثال العقل البصر السليم عن الآفات والأدواء ومثال القرآن الشمس المستبيرة الضياء فأخلق بأن يكون طالب الإهتمام إذا استغنى بأحدها عن الآخر في ضمائر الأغبياء فالعرض عن العقل مكثفيا نبور القرآن مثاله المتعرض لنور الشمس مغمضا للأجفان فلا فرق بينه وبين العميان فالعقل مع الشرع نور على نور والملاحظ بالعين الموراء على الخصوص متدل بجمل غزور.

محله القلب على المشهور اللوحى وهو مذهب الجهور
وفي الدماء قول جل الحكماء بقولهم قد قال بعض العلماء

أختلف في محل العقل فأكثر المتشرعين وأقل العلاسفة أنه القلب
وأكثر العلاسفة وأقل المتشرعين كآبى حنيفة وابن المايجشون أنه الرأس
والمختار الأول قال الله تعالى فتكون لهم قلوب يعقلون بها وقال السي

﴿إن في الحسد مضغة إذا صلحت صلح الجسد كله وإذا فسدت فسد الحسد كله ألا وهي القلب وينبتي على هذا الخلاف مسألة فقهية وهي أن من شح إنسانا موضحة فذهب عقله لزم عند مالك والجمهور دية العقل وأرشد الموضحة لتعدد المحل وعند أبي حنيفة وابن الماجشون دية العقل فقط لإتحاد المحل فتدرج الشجة قوله للوحي أي الكتاب والسنة قال تعالى وما ينطق عن الهوى إن هو وحي بوحي.

فصل وقد قسمت المعلومات	للعقلا في قسمها تقسيمات
تذكر منها ما للأشعرية	ما طرق غيرهم لنا مرضية
والحال من أثبتها أو نفاها	يختلف القسم بمقتضاها
فقسمة المعلوم عند الفاعل	تلك على قسمين بالتأني
محقق، خارج موجود	نقيضه، المعلوم ذا مطلق
وثلث القسمة من رد الحال	ثابتة واسطة فتقسم
ما ذاك موجود ولا معدوم	يصدق فيه ثابت معدوم
وهو من الصفات للموجودات	ليس من الموجود والمعدومات
والحال ضربان فعال ومما	قابل للتفسي ذاك فاعل

للعلاء في تقسيم المعلوم طرق خمسة تقسيم ما في الحال من الأشعرية وتقسيم ما في الحال من المعتزلة وتقسيم مشتبا مهم وتقسيم الحكماء قال في الطوالع المعلوم إما أن يكون متحققا في الخارج وهو الموجود أولا وهو المعدوم ومنا من ثلث القسمة وقال المتحقق إن تحقق باعتبار نفسه فهو الموجود وإن تحقق باعتبار غيره

فهو الحال كالأجناس والتصول وحدوا الحال بأنه صفة غير موجودة ولا معدومة في نفسها قائمة بوجوده وقال أكثر المعتزلة المعدوم وإن تحقق في نفسه فهو الشيء والثابت وإن لم يتحقق كالممتنع فهو المنفي والثابت إن كان له كون في الأعيان إن فهو الموجود وهم يطلقون المعدوم على المنفي أيضا فالثابت أهم من الموجود والمعدوم أهم من المنفي وزاد مثلث الحال منهم فقال الكائن إن استقل بالكائنة فهو الذات الموجودة وإن لم يستقل فهو الحال وزاد مثلث الحال منهم فقال يصح أن يعلم إن كان له تحقق ما فهو الموجود وإن لم يكن له ذلك فهو المعدوم وقسموا الموجود إلى ذهني وخارجي والخارجي إلى ما لا يقبل العدم لذاته وهو الواجب وإلى ما يقبل وهو الممكن والممكن إلى ما يكون في موضوع يقوم ما حل فيه وهو العرض وإلى ما لا يكون كذلك وهو الجوهر صح منه قوله في تعريف الحال صفة احتريز به عن الذات فإن الذات ليس بحال وقوله غير موجودة في نفسها احتريز به عن الصفات الموجودة في نفسها وقوله ولا معدومة احتريز به عن الصفات العدمية وقوله قائمة بوجوده احتريز به عن الصفات التي هي غير موجودة في نفسها وغير قائمة بالموجود واحتريز بقوله في تقسيم الحكماء يقوم ما حل فيه عن الهيولي على زعمهم فإنها وإن كانت محلا للصورة التي هي جوهر لا تكون مقومة لما حل فيها بل ما حل فيها مقوم لها فإن الصورة مقومة للهيولي قوله للعقلا في قسمها تقسيمات قسمها بفتح القاف مصدر قسم مخفف السين قوله ما طرق غيرهم لنا مرضية طرق بتسكين الراء وكانت طرق

المعتزلة والحكماء في التقسيم غير مرضية لأن تقسيم المعتزلة مبني على أن المعدوم الممكن شيء أي له تحقق حال لعدم وكذا تقسيم الحكماء فيه إثبات الهيولي وإليه يرجع تقسيم المعتزلة وفيه إثبات ما ليس بمتحيز ولا قائم بمتحيز من العالم وكل ذلك لا يقول به أهل السنة غير أن بعضهم قال بإثبات القسم الثالث وتوقف آخرون وهو التحقيق وسيأتي قوله ذا مفقود أي المعدوم مفقود في نفس الأمر أي لا تقرر له حال عدم وإن كان ممكنا لا كما تقول المعتزلة من أن المعدوم ممكن شيء قوله يصدق فيه ثابت معلوم أي يصدق في الحال أي يوصف بالثابت لا بالموجود فالثابت أهم لصدقه على الموجود والحال وهذا اصطلاح مثبت الحال من الأشعرية وفي قوله معلوم رد على من قال من المعتزلة أن الحال لا معلومة ولا مجهولة قوله ليس من الموجود والمعدومات يعني عه قوله ما ذاك موجود ولا معدوم قوله والحال ضربان البيت أي الحال نوعان معللة وهي الصفة المعنوية وغير معللة وهي الصفة النفسية والمعللة ككون العالم عالما والقادر قادرا فإنه محل بقيام العلم والقدرة وغير المعللة ككون البياض لونا وبياضا فإنه ثابت للبياض لذاته لا لعلة وسيأتي الكلام على الأحوال في إثبات الصفات بآتم من هذا إن شاء الله.

تحقيق الثبوت في الأعيان هو الوجود خارج الأذهان

هذا تعريف للوجود الخارجي وفيه إشارة إلى تصوره غير بديهي
إد البديهي لا يعرف والذي ذهب إليه القنبر وجماعة أنه غير بديهي
وعلى أنه غير بديهي فهو يَحَقِّقُ ثبوت الشيء في الأعيان محرج بقيد
الأعيان الوجود الذهني والحال هو جمع عين بمعنى الجارحة أو بمعنى
المعاينة أي تحقق ثبوت الشيء بحيث يقبل أن يدرك بالعين أو يعاين هو
وجوده ويحتمل أن يكون المراد بالعين الخارج ونفس الأمر ولعل هذا
الإحتمال أظهر والله أعلم.

وكون الموجود حالا أو صفة للماهيات رده ذو معرقة

إذ يقتضي تقدما للماهية به عليه تلك حال وأهية

في الشامل لا ينحرفه المعنى بالوجود تحقق ثبوت الشيء
ومن أثبت له صفة أخرى وسماها وجودا فعليه برهانه فإن قال أعني
بالوجود صفة تقتضي حصول الشيء في الأعيان قلنا لا يجوز تعليل
حصوله في الأعيان بصفة قائمة به لأن إتصافه بها مسبق بحصوله في
نفسه لأن حصول الشيء سابق على حصول غيره له فلو كان حصول
غيره لم علة بحصوله لزم الدور صح منه قوله إذ يقتضي تقدما للماهية
التي أي يقتضي كون الوجود حالا للماهيات وصفة لها وجودية
تقدما به عليه أي أن يتقدم على نفسه وللماهيات حال من المجرور
بالباء قدمه على صاحبه على قول من أجاز ذلك من النحاة أي تقدما
بالوجود ثانيا للماهية أي الثابت لها على نفسه وباء للماهيات والماهية
محكمة الوزن.

ثبوتها موصوفة في العدم يتأيت مستلزم للعدم
كالوصف بالأجناس والحقائق وذلك ياتن بحكم الحادق
وما رأى في ذلك شهرستاني يرد العالم بالمباني

أي ثبوت الماهيات في العدم موصوفة فيه بوصف ثابت وهو الوصف النفسي كما تزعمه المعتزلة في قولهم المعدوم شيء والعلاسة في إثبات الهولي مستلزم القول بعدم العالم قال ابن التلمساني ذهب البصريون من المعتزلة كالجبائي وإينه وأبي يعقوب الشحام إلى أن المعدومات ذوات ثابتة في العدم على حقائقها وكل جنس من أجناس الموجودات فإن أعدادها لا نهاية لها وهي ثابتة في العدم وصفه النفس عندهم كل صفة ثابتة للذوات وحوذا أو عدا ولم يصفوا الرب بالاقترار على خلق الذوات وإنما أثر القادرية عندهم في إخراج الذوات إلى الوجود وأثبتوا صفات سموها تابعة للحدوث ليست من أثر القادرية كتحيز الجوهر وقيام الأعراض بها وقال الشحام بتحيز الجوهر في العدم وقيام الأعراض بها وإذا كانت الجوهر ثابتة في العدم على حقائقها مع قيام الصفات بها فهو نصريح بعدم العالم وقد كفره أصحابه بذلك وهو أول من قال بشيئة المعدوم إنتهى قال ابن حرفة إثر حكايته لهذا ونحوه للشهرستاني إنتهى وعطف المؤلف الحقائق على الأجناس إما عطف الترادف أو أراد بالحقائق الأنواع ووصف المعدوم بخصائص الأحاس ككونه جوهر أو عرضا ولونا وبخصائص الأنواع ككونه إنسانا وسوادا أو بيضا وشه ذلك.

وجودها المعروف بالذهبي ليس بثابت على المرضي
ثبوته للحكما على القمام اكراه الجمهور من اهل الكلام
بخارج هوية تحقّق هو الوجود الثابت المحقق

احتج الحكماء على ثبوت الوجود الذهني منها أنا قد تتصور
أمورا لا وجود لها في الخارج نحكم على ذلك التصور بالامتناع عن
الغير فذلك المتصور لكونه محكوما عليه بالأحكام الثبوتية موجودا إذ
ليس في الأعيان فهو في الأذهان واحتج المتكلمون بأنا نتصور الحرارة
والبرودة والإستقامة والإستدارة فلو حصلت ماهية ذلك فينا لصارت
ذاتنا حارة باردة مستقيمة مستديرة معا وذلك محال ورده الأثير بأنا لا
نسلم امتناع اجتماع الضدين في الذهن والتسخن والتبرّد إنما يلزم أن لو
كان الذهن قابلا لهما وهو ممنوع قوله بخارج هوية تحقّق البيت هو من
تمام ما قبله أي الجمهور من أهل الكلام يقولون إن الهوية إنما تحقّق في
الخارج ولا وجود لها في الذهن والتعقل عندهم عبارة عن تعلق القوة
العاقلة بالمعقول من غير حصول المعقول في الذهن إلى أن يثبت بالبرهان
وتحقّق على حذف التاء وبه يتعلق بخارج وقدم الإفادة الحصر وضمير
هو يعود على التحقيق المفهوم من العقل وفي قوله هو الوجود الثابت
حصر أيضا أي لا الوجود المعروف بالذهني فليس بثابت.

ما راد في طريقة مرضية	على الذوات عند الأشعرية
هنا لا شراك شيخهم لفظي	والقاضي والإمام معنوي
بلا زيادة ولا المحصر	قد جزم الفخر بضرب الأول
رأي زيادته في المال	يأتي دليله - يرد لازم
في واجب كالشيخ جل الحكماء	ومطلقا ذا عند بعض القدماء
كذا لبعض أهل الاعتزال	أكثرهم زيادة بالحوال

أختلف في الوجود فقبل وجود كل شيء وعينه وعلى هذا إطلاقه على الموجودات بالإشتراك اللفظي كالقرء والعين هو قول الشيخ والجمهور وقيل هو حال للموجود زائد على وجوده فيكون إطلاقه بالإشتراك المعنوي وهو قول المعتزلة وقيل هو نفس الموجود في القديم زائد عليه في الحادث وهو قول الفلاسفة وجعلها سيف الدين مسألتي الأولى هل هو نفس ذاته أو زائد ذهبت الأشاعرة وبعض المعتزلة إلى الأول ومخالفهم في ذلك طائفة ونسبه غيره للقاضي أبي بكر وإمام الحرمين الثانية الوجود هل هو مشترك بين الموجودات أم لا ذهب الشيخ وأبو الحسن البصري إلى أن الإشتراك في الاسم فقط ولا اشتراك في المعنى قال وذهب الحذاق من الفلاسفة وبعض المتكلمين إلى أن المفهوم من الوجود في الكل واحد على هذه الطريقة فالإشتراك المعنوي لا يستلزم الريادة كالقاضي والإمام الإشتراك عندهما معنوي من عدم الريادة وكلام المؤلف جار على هذه الطريقة لقوله والقاضي والإمام معنوي بلا زيادة نحو هذا لابن التلمساني وأكثرهم على

الطريقة الأولى وهو التلازم بين الزيادة والاشتراك معنى والتلازم بين عدم الريادة والاشتراك لفظاً قوله ما زاد في طريقة مرضية البيت أي ما زاد الوجود على الموجود بل وجود كل شيء عينه عند الأشعري وجمهور أتباعه وهي طريقة مرضية قوله فالاشتراك لشيخهم لفظي والقاضي والإمام معنوي بلا زيادة يختلف على قول الأشعرية أن الوجود ليس بزائد فقال الأشعري إطلاقه على الموجودات من باب الاشتراك اللفظي كالعين والقرء غيرهما وذهب القاضي وإمام الحرمين إلى الاشتراك المعنوي فيكون مقولاً على الموجودات بالتواطؤ قال ابن التلمساني أعلم أن العقلاء اختلفوا في هذه المسألة أولاً على مذهبين فمنهم من زعم أن الوجود مقول على الموجودات بالاشتراك اللفظي ويعزى إلى بعض الحكماء المتقدمين وأبي الحسين من المعتزلة والشيخ أبي الحسن من المتكلمين قال أبو الحسن وجود الشيء نفسه وذاته وهو متميز بعينه وذاته لا بصفات وأحوال ومنهم من زعم أنه مقول على الموجودات بأمر يعمها واختلف هؤلاء فزعمت المعتزلة أن الوجود شاهداً وغائباً حال زائدة على ماهية الشيء وصار القاضي والإمام إلى أنه ليس زائداً على الماهيات وأنه مرادف لذات الشيء ومفهومه لا يختلف شاهداً ولا غائباً واثبات الذات واختلافها بعد الاشتراك في الوجود مصغات نفسية وهي أحوال وقد يعبرون عنها بوجوه واعتبارات ولا يصر الاختلاف في الألفاظ وعلى قول المعتزلة والقاضي والإمام يكون مقولاً بالتواطؤ إلا أن المعتزل تزعم أنه خارج وهو اختيار الفخر في المعالم وقول من أثبت شيئية المعلوم من المعتزلة والقاضي يزعم أنه

داخل وذهب أكثر الفلاسفة إلى أنه زائد على الماهيات الممكنة وعارض عليها وأن وجود الواجبة لذاته غير عارض للماهية أصلا وأنه مقول على الواجب والممكن بالتشكيك فإنه لو اجب أول أولى قوله وفي المحصل قد جرم الفجر بقرب الأول رأى زيادته في المعالم يعنى أن الفجر احتلف قوله مذهب المحصل إلى قول الشيخ ورأى في المعالم أن الوجود زائد على الذوات مشترك فيه اشتراكا معنويا وسمى المؤلف شبهة القول بالريادة دليلا باعتبار اعتقاد المستدل بها قوله فالميز عند الشيخ بالذوات البيت معناه أن الوجود يمتاز عن غيره على قول الشيخ بذاته وعينه إذ لا إشراك وعلى قول من زعم أن الوجود مشترك معنى فالإمتياز بالصفات وهي الأحوال والوجوه والاعتبارات كما مر من كلام ابن التلمساني ولما كان هذا مفرعا على ما قبله قرنه بالفاء قوله في واجب كالشيخ جل الحكماء وجمهورهم كالشيخ في الواجب والمعتزلة في الممكن أي وجود الواجب غير زائد على ذاته ووجود الممكن زائد فيكون الوجود من قبيل المشكك قوله ومطلقا دا عند بعض القدماء أي كون الوجود حين الموجود مطلقا في الواجب والممكن كما هو مذهب الشيخ ثابت عند بعض الحكماء المتقدمين قوله كذا لبعض أهل الاعتزال البيت أي كهذا القول لبعض أهل الاعتزال وهو أبو الحسين البصري وأكثر المعتزلة على أن الوجود زائد وأنه حال لا يوصف بالوجود ولا بالعدم.

والماهيات مطلقا	مجمول	بسيطة	وضوحها	مجمول
وذايت الأقوال	في الإنطاة	الفرق	بالتركيب	والبساطة
تأثير فعل جعلها	ذواتا	لا كونها	موجودة	إشباتا

في الماهية ثلاثة أقوال أحدها وبه قال أهل السنة أنها مجعولة والثاني
وبه قال الملاسفة والمعتزلة أنها غير مجعولة والثالث التخصيل فالبسطة
كالجوهر غير مجعولة والمركبة كالسواد مجعولة ومعنى هذا الخلاف أن
المعدومات الممكنة قبل دخولها في الوجود هل تأثير الفاعل في جعلها ذوات
أو في جعل تلك الذوات موجود وهذا الخلاف راجع إلى الخلاف في المعدوم
هل هو شيء أم لا فالأول على أنه ليس شيء ولا ثابت والثالث على أنه
شيء وماهية ثابتة في حال العدم ولا تأثير للصانع فيه إذا أوجده إلا في إعطاء
صفة الوجود قوله وثالث الأقوال في الإناطة أي في المسألة المطاة بالخلاف
والإناطة التعليق قوله تأثير فعل جعلها ذواتا البيت لما ذكر الأقوال السابقة
ولم ينسبها بين المختار منها الحارثي على مذهب أهل السنة أي المختار
ومذهب أهل السنة تأثير الباري في جعل الماهيات بسيطة أو مركبة ذواتا في
كونها موجودة ذات إثبات وتأثير مبتدا والمقدر المذكور خير ولا يظهر فالذا
لإضافة الفعل إلى الجعل و يحتمل أن يرفع جعل على أنه خير وفعل على
حذف مضاف أي ذي فعل وهو الفاعل وهذا أظهر والله أعلم

لوصح ذاك لا تنفي التقدير	هينتفي التأثير والتدبير
أن انتفي التأثير في الذوات	بطل في الوجود والهيئات
أذ هو عند الخصم ليس أشرا	بتقي إجماع الإله كفسر
أو بثبوت قسده العوالم	في قوله الباطل عند العالم

أي لو صح ألا تأثير للباري في الماهية وأن للمعلوم ثابت في حال
العدم لأدى إلى نفي المقدورية لأن الذوات عندهم ثابتة أزلية فلا تتعلق
القدرة بالذوات أنفسها والوجود حال عندهم فلا تتعلق به القدرة
لقولهم أن الحال ليست معلومة ولا مجهولة ولا مقدورة ولا معجوزة
عنها وإذا لم تتعلق القدرة بالذوات ولا بالوجود لم يكن الباري سبحانه
موجود للممكنات ولا قادرا على إيجادها وذلك كفر صريح لا يقال
تأثير قدرة الله إنما هي في انصاف الذوات بالوجود وهو مراد المؤلف
بالهيئة لأنا نقول ذلك الانصاف أمر عديم فلا يكون أثرا للمؤثر قال
ابن التلمساني وإن أفاد الانصاف فنقول مفهوم الانصاف إما أن يكون
شيئا أولا فإن لم يكن شيئا إمتنعت إفادته وإن كان شيئا فإن كان ثابتا في
العدم وهو مما يقبل الانصاف بالوجود نقل الكلام إلى وجوده ويتسلل
وإن لم يقبل الانصاف بالوجود نقل الكلام إلى وجوده ويتسلل وإن
لم يقبل الانصاف بالوجود وهو ثابت في العدم فليس للجسم إذن من
الفاعل شيء البتة قوله أو بثبوت قدم العوالم البيت قد مر هذا من كلام
ابن التلمساني عند قوله ثبوتها موصوفة في العدم بثابت مستلزم للقدم.

هـ ليس للمعلوم ذات في القدم	ولا ثبوت غير شيء في القدم
لما هو النقي وكل ما انتقص	ليس بثابت بقطع لا خمس
لو كان ذا المعلوم ثابتا لزِم	أن يجعل النقي ثبوتا قد فهم
لزم ذي الشرطية المذكورة	كنفي لازم لها ضرورة

أي فيستج ما سبق أن ليس للمعدوم ذات في القدم أي ماهية وحقيقة ولا ثبوت غير وجود بأن يكون ذلك الثبوت حالاً لأن الشيء عندنا الموحود قوله لما هو النفي البت أي دليلنا على أن الشيء ليس بثابت أن العدم هو النفي في فالمعدوم إذن هو المنتفي لأن المتصف بالنفي منفي فيستظم الدليل هكذا كل معدوم منفي وكل منفي ليس بثابت يستج كل معدوم ليس بثابت واعترض العضد كلية الصغرى فيستج جزئية والمطلوب كلية لأن قوله العدم النفي مسلم وقوله وكل متصف بصفة النفي منفي غير مسلم لجواز إتيان الموصوف بالصفات السلبية التي لا ثبوت لها في نفسها فلا يتم قوله كل معدوم منفي أي كل متصف بالعدم منفي قوله لو كان ذا المعدوم ثابتاً لزم البيت هذا الدليل يقرب مما قبله بل هو نفسه إلا أن الأول بصيغة القياس الإقتراني وهذا استثنائي وفهم لزوم الشرطية مما مر أن العدم صفة نفي والمتصف بالنفي منفي قال ابن عرفة والتالي بالباطل ضرورة تقابل الشيء والإثبات تناقضاً.

إن قيل ذا الشيء القديم يمتنع زواله وذاك أمر متناقض

هنا القديم الذي لا يزول هو الوجود إن إقتضى المعقول

هذه شبهة أخرى أوردها المؤلف على سبيل السؤال أي إن قيل هذا الشيء القديم أي نفي الممكنات يمنع زواله لكونه قديماً إذ يستحيل عدم القديم وإنما يتم ذلك على أن المعدوم شيء ثابت متقرر حال العدم لا على أنه شيء محض وعدم صرف فإن ذلك يؤدي إلى تعبير القديم وزواله والجواب أن امتناع التغير والزوال إنما هو في القديم الوجودي وهو

دات الله وصفاته إذ على ذلك قام الدليل دون نفي المحض وذلك لأن
الأمر الوجودي إذا صح عدمه كان وجوده جائزاً فكان له مقتضى وأثره
حادث لسبقه باختياره والقصد إليه وقد فرض قديماً هذا خلب بحلاف
العدم يكون قديماً فيصح زواله فإن صحة زواله لا يستلزم ثبوت مقتضى
له والعدم السابق لا يكون أثراً وإنما خالف القاصي في النحن قلت ما ذكر
المؤلف الأزلي العدمي يجوز زواله وقد وقع للفهر في الأربعين وقال إن
العدمي الأزلي لا يمتنع زواله فإن العالم كان معدوماً في الأزلي وقد زال
ذلك بوجوده واعترضه الفهري بأن عدم العالم في الأزل واجب ولم
يزل ذلك العدم قط وإنما يزول بوجوده في الأزل لا فيما لا يزال إنتهى
وفي قول المؤلف الوجودي إشارة إلى نفي الحال ويحتمل على بعد أن
يريد به الثبوت والإشارة بذلك إلى الزوال أي زوال القدم أمر مندفع فهو
تأكيد لما قبله أو ترجع للسؤال أي وذلك السؤال أمر مندفع بما يذكر من
الجواب والله تعالى أعلم.

وقسمة الوجود واجب الوجود	لذاته أو غير اعرف بالقصود
والقسم للمعدوم واجب العدم	لذاته أو غيره به العدم
والبحث في الوجود بالتقسيم	إلى الحليج وإلى التقسيم
مثل الذي قدمه في العلم	فابحث عن الحق بحسن الفهم
هو واجب وجوبه لذاته	لم يشترك مع الممكن لذاته
لا يلغى فيه ذلك القسم	فقط المعنى به ينظم
يمنع من ذلك الاختلاف	بين الحقيقتين والاصناف

الموجود إما أن يكون من حيث هو قابلاً للعدم أو لا والأول الممكن لذاته والثاني الواجب لذاته والتقدير يقولنا من حيث هو هو احتراز من الممكن لذاته يجب لغيره كتملق العلم والأخبار بوقوعه هو لازم الوقوع لا محالة وقد يمرون عن هذا بأنه واجب لغيره كما عمل المؤلف وكذا المعدوم قد يكون واجب لعدم لذاته كالجمع بين الصدين وقد يجب لغيره كتملق العلم بعدم الوقوع قوله به أنعدم أي بالغير انعدم وجوده وإن كان ممكن الوجود من حيث ذاته والمراد بالذات هنا المعقول لا الحقيقة إذ لا حقيقة للمعدوم قوله والبحث في الوجود بالتقسيم البيتين قدر مر في بحث العلم ما يتعلق بهذا من كلام ابن الحاجب وشراحه قوله فواجب وجوده لذاته البيتين هذا بيان للبحث أي يلزم من تقسيم الوجود معنى أن للقديم والحادث ما مر من المحال وهو وجوب وجود الممكن الحادث أو إمكان وجود الواجب القديم فإذا لا شراك بين الواجب لذاته والممكن لذاته إلا في لفظ الوجود فقط وفيه وقع التقسيم لا في المعنى كما يقسم المشترك لفظاً كالعين والقرء والقسم في الموضوعين بفتح القاف وقط يصم الطاء مخففة ومشددة والتخفيف أنصح بخلاف الرمانية فالتشديد فيها أنصح ومعنى قوله به يصم أي في اللفظ ينظم أحد القسمين إلى الآخر أي يجتمعان في اللفظ لا في المعنى قوله جمع من ذلك الاختلاف بين الحقيقتين أي جمع من التقسيم معنى محالة وجود الخالق لوجود المخلوق فلو كان تقسيم الوجود إليها بالمعنى أدى إلى التماثل والاستواء في الحقيقة وذلك محال قوله والأوصاف أي وكذا تقسيم الأوصاف كالعلم إلى القديم والحادث هو من تقسيم اللفظ لا المعنى وقد مر تقرير هذا كله في بحث العلم والله الموفق.

قالوا يصح التقسيم للمقسم	مع نفي وضد القسم للمقسم
هذلك والإشتراك معنوي	قد زادها ما هو لذل المعنوي
قلت وبالمهية المقسمة	لواجب ويمكن مسلمة
يجب في الواجب ما قد امتنع	في ممكن والعكس ما قالوا انفع
إذا اشترك الماهيات يلزم	في كونها ماهية ذا يضح
وجود واجب ويمكن لهذا	تباينا حقيقة وما خذ

ضمير قالوا عائد على القائلين بأن الإشتراك في الوجود معنوي أي قالوا الوجود نقسموه إلى وجود الواجب ووجود الممكن ووجود الجوهر ووجود العرض وغير ذلك مع قطع النظر عن الوضع واللغة ومورد القسمة مشترك بين جميع أقسامه بخلاف تقسيم المشترك كالعين فإنه موقوف على الوضع والعلم به والمقسم الأول بكسر السين والثاني بفتحها قوله فذاك الإشتراك معنوي هذا نتيجة الشبهة وأما قوله قد زاد فلا مدخل له في النتيجة إذ الكلام السابق إنما ينتج الإشتراك معنى فقط وهو أهم من الزيادة على طريق المؤلف ولعله ذكره لكون المستدل بهذا قائلاً بهما معا والله تعالى أعلم قوله قلنا وبالمهية المقسمة البيت بالمهية ينمى محذوف وكذا الواو عاطفة على محذوف أي قلنا بطل مذهب الإشتراك أي المعنوي بأمور وينتقض هذا الدليل بالمهية المقسمة لواجب ويمكن فيلزم الإشتراك بين الماهيتين وكذا تقسيم الماهية الممكنة إلى جوهر وعرض ونحو ذلك ومسلمة حال من ضمير المقسمة أي حال كونها مسلما تقسيمها قوله يجب في الواجب ما قد امتنع في ممكن

والعكس هذا بيان لنفي تالي دليل النقص إذ نظمه أن يقال لو كان تقسيم الوجود إلى الوجوب والممكن يدل على اشتراكهما في الوجود معنى لاشتراك الواجب والممكن في الماهية إذ تقسم الماهية إليهما لكن التالي باطل لمخالفة ماهية الواجب لماهية الممكن إذ يجب في الواجب ما قد امتنع في الممكن ويجب في الممكن ما قد امتنع في الواجب قوله ما قالوا اندفع ما إسم موصول بمعنى الذي وهذا نتيجة الدليل قوله إذ اشتراك الماهيات يلزم البيت هذا من تمام بيان الدليل وكان الأنسب تقديمه على البيت الذي قبله إذ هو في قوة شرطية الدليل أي لو لزم من تقسيم الوجود إلى الواجب والممكن الاشتراك للزم اشتراك الماهيات في كونها ماهية لكن الماهيات متخالفة ومعنى قوله ذا بفهم أي هذا النقيض يسكت المستدلين بالدليل السابق ويقطعهم قوله وجوب واجب ويمكن لذا البيت يحتمل أن ترجع الإشارة إلى النقص أي لانتقاض دليل الاشتراك وبقاء القول بالاشتراك هاربا عن الدليل يجب ألا يلتفت إليه وإنما يعتقد ما ثبت بالدليل من أن وجود كل شيء عينه وأن وجود الواجب مبين لوجود الممكن في الحقيقة والمأخذ ويحتمل أن تكون الإشارة لما سبق مما يلزم على الاشتراك من وجوب وجود الممكن الحادث وإمكان وجود الواجب القديم لكن يبعد هذا كون الإشارة بلفظ القريب وعطف المأخذ على الحقيقة من عطف المأخذ على الحقيقة من عطف المترادف للقافية وليس المراد لما حذما المدرك.

وقد رأى العصد مع سعد الدين مشتركاً في العقل دون التبيين
منتزعا مما عليه يصح ليس له مخارج بتحقيق

قال السعد في شرح المقاصد وهو حاصل كلام العصد أيضا
مصموم أدلة الجمهور أن ليس مفهوم الوجود مفهوم الماهية المتصمة
به وأدلة الشيخ أن ليس لهما هويتان متميزتان تقوم أحدهما
بالأخرى كالجسم مع البياض فلا خلاف أن الوجود زائد هنا بمعنى
أن للعقل أن يلاحظ الماهية دون الوجود وبالعكس لا معنى أن
يكون للماهية تحقيق وأما لعارضها المسمى بالوجود تحقق آخر حتى
يجتمعا اجتماع القابل والمقبول كالجسم والبياض بمعنى التحرير لا
يبقى نزاع صحيح منه ونحوه للأصبهاني في شرح الطوالع قال أعلم أن
زيادة الوجود على الماهية في العقل على معنى أن العقل إذا تصور
الماهية لم يجد نفس الوجود لا مشتملة على الوجود ولا مشتملة
على الوجود بل وجد الوجود غير نفسها وغير داخل فيها فاتصاف
الماهية بالوجود أمر عقلي ليس كاتصاف الجسم بالبياض فإن الماهية
ليس وجود منفرد ولا لعارضهما المسمى بالوجود وجود فيحل
الوجود في الماهية كالبياض والجسم بل الماهية إذا كانت في كونها
وجودها والماهية إنما تكون قابلة للوجود عند وجودها في العقل فلا
يكون الوجود زائدا إلا في العقل انتهى وقريب من هذا الشيهان في
شرح الأربعين قوله وقد رأى العصد مع سعد الدين البيت المفعول
الأول لرأي محذوف الدلالة السياق أي الوجود قوله منتزعا مما عليه

يصدق البيت منتزعا حال الوجود المقدر أو من ضمير مشترك أي رأي ذكر الوجود مشتركاً في العقل وقد انتزعه العقل عما يصدق عليه في الخارج وهو الوجود الخارجي وهذا مأخوذ من قول العبد أن العقل إذا تصور الماهية الموجود في الخارج فصلها إلى أمرين ماهية ووجود خارجي فيحصل هناك صورتان مطابقتان للماهية الخارجية على قياس ما قيل في الجنس والفصل صح منه ثم العبد والسعد إنما نسباً للعقل الزيادة دون الاشتراك لكن طريقيهما أن القول بالاشتراك معنى راجع إلى القول بالزيادة لا أنه أعم كما ذهب إليه آخرون وهي طريق المؤلف كما مر.

بالقول في الوجود في التشكيك الرد التواظن المعهود
فلا مماثلة في الحقيقة بين الوجودين بهذا الطريقة

أي بسبب صحة القول بالتشكيك في الوجود يرد القول بالتواظن الذي قال به جماعة وقد سبق ذكره قال السعد الحق أن الوجود مشكك لكونه في الواجب أولى وأشد وأقدم قوله بلا مماثلة في الحقيقة البيت يعمثل أن يكون أراد بهذه الطريقة القول بالتشكيك ويحتمل أن يريد ما اختاره العبد والسعد وغيرهما من أن الاشتراك في الوجود يحسب العقل دون الخارج على أن التالي لا ينافي الأول بل نقول إنه مشترك في العقل وهو مع ذلك مقول بالتشكيك لا بالتواظن.

واعترض الفهري قول الأشعري	بحجة والرد للمعتبر
وتلك معلومة الوجود	ولا كذا ماهية الوجود
لو لم يزد علمت حقيقة	يتقي ذا التالي قضت قصيبته
قلت الجواب منع قبي التالي	على الذي للفهري في المقال
وهو التزام أنها معلومة	من حيث جملة وذي مفهومه
من افتقار الممكنات الواهية	والى مخالف لها في الماهية

قال ابن التلمساني وأما قول أبي الحسن أن تمايز سائر الماهيات بأنفسها ووجودها نفس ماهيتها وأن الاشتراك في الوجود ليس إلا في التسمية فقل إنه بعيد جدا فإن وجود الباري معلوم وماهية غير معلومة لنا والمعلوم غير ما ليس بمعلوم قوله واعتراض الفهري قول الأشعري ليس أصل الاعتراض للفهري وإنما حكاة من غيره كما رأيت ومعنى قوله والرد للمعتبر أن الرد إنما يسوغ لأهل الاعتبار والنظر كابن التلمساني وأضرابه قوله وتلك معلومة الوجود البيت الإشارة بتلك إلى الحجة التي وقع لها الاعتراض ونظمها من الشكل الثاني وجود الباري معلوم لنا وماهية غير معلومة لنا ينتج وجود الباري غير ماهية قوله لو لم يزد لعلمت حقيقة البيت قال ابن التلمساني ورد مذهبه أي الشيخ بأن وجود الباري تعالى إذا كان عين ماهيته وماهية غير معلومة لنا فكيف يمكن إقامة الدليل على ما ليس بمعلوم والمحكوم عليه بأمر لاند وأن يكون متصورا معلوما وهذا ضعيف فإننا قد أثبتنا له ماهية محالمة لسائر الممكنات على مقتضى يخالفها وإلا افتقرت إلى ما افتقرت إليه

ودار أو تسلسل فالشيء قد يحكم عليه تارة من نحو ذاته وتارة من حيث توقف ما علم ثبوته عليه وبالعوجه الذي أثبتوا ماهية تحالف سائر الممكنات بثبت له وجود يخالف سائر الموجودات انتهى وبيان الملازمة في شرطية المؤلف أن الوجود معلوم ولذلك نقيم الدليل عليه فيلزم أن يكون مرادفه معلوما قوله قلت الجواب منع ففي التالي على الذي للفهرري في المقال من حيث جملة هذا إشارة إلى قول ابن التلمساني وهذا ضعيف إلى آخره أي نسلم الملازمة ونمنع بطلان التالي فلا نسلم أن ماهية تعالى غير معلومة أصلا بل هي معلومة من حيث الجملة لأننا قد أثبتنا له ماهية تخالف سائر الممكنات وإن لم تعلم تفصيلا وأثبتنا ذلك ضرورة توقف وجود الممكنات على مقتضى يخالفها وبالجمله إن أراد المستدل العلم بالحقيقة على سبيل التفصيل منعنا الملازمة إذ قصارى أمر الماهية على أن الوجود غير رائد عليها أن تكون بمنزلة ولا يلزم العلم به على التفصيل إذ بالعوجه الذي أثبتوا له تعالى ماهية مخالفة لسائر الممكنات بثبت له وجود يخالف سائر الموجودات وإن أراد العلم في الجملة بالحقيقة معلومة من حيث الجملة كما سبق قلت بهذا يعجب عن الاعتراض السابق فيقال لا نسلم قوله وماهية غير معلومة لنا بل هي معلومة من حيث الجملة قوله وذو مفهوم من افتقار الممكنات الواهية البيت أي وقضيته إثبات ماهية له تعالى من حيث الجملة معلومة من افتقار الممكنات إلى مقتضى يخالفها في الماهية وإلا دار أو تسلسل وعنى المؤلف بالواهية المتلاشية الغانية وهذا مأخوذ من الكلام السابق لابن التلمساني.

لو راد ذلك قام بالمعدوم يطلان هذا مبطل المعلوم
 أما اللزوم هي كون الماهية بلا وجود وعدم الثانية
 مع قيام الشيء بالمتصف بحكم ما قبله فينتفي

احتج الشيخ على أن الوجود غير زائد على الماهية بأنه لو راد عليها تكون الماهية غير موجودة في نفسها فيكون الوجود قائما بالمعدوم واللازم باطل فيبطل الملزوم وهو الزيادة بيان الملازمة أن الماهية بلا وجود وعدم وبيان نفي التالي وهو المراد بقوله والثانية أي القضية الثانية وهي الاستثنائية أنه يمتنع قيام الشيء بما اتصف بحكم منافي فلا تقوم الحركة بما اتصف بكونه ساكنا ولا الوجود بما اتصف بكونه معدوما وإلا اجتمع الصدان أو النقيضان وقول المؤلف فينتفي أي إذا تبين انتفاء التالي فينتفي الملزوم.

قالوا الوجود قام بالحقيقة من حيث هي هي عند تحقيقة
 قلنا وجودها يكون بالوجود قام وجدان شيء في الوجود
 وإن تكن معدومة فتتصف بما يرى مناقضا للمتصف
 إن انتفى الأمران فهي الواسطة وتلك في التحقيق حال ساقطة

هذا إشارة إلى جواب من احتجاج الشيخ ورده أي قالوا في الجواب لا سلم أن الوجود إذا كان زائدا على الماهية يكون قائما بالمعدوم بل يكون الوجود قائما بالماهية من حيث هي لا بالماهية الموصوفة بالوجود أو بعدم قلنا في رد هذا الجواب الماهية من حيث هي

إما موجودة أو معدومة ولا واسطة على مذهب المحققين فإن كان الأول يلزم ألا يقوم الوجود بها لامتناع قيام الوجود بالوجود حينئذ وجدان أن وفيه تحصيل الحاصل واجتماع المثلين وإن كان الثاني فيلزم قيام الوجود بمقتضى بقيضه وهو محال.

والحق في زيادة الوجود	في العقل لا في الخارج المعلوم
وقد رأى ذلك ابن عرفة	حقيقة الوجود ذي هنا وسنة
ففيه الاشتراك لا في الخارج	قلت وإذا يضعف في الخارج
لأنه المبني على ما أنكرنا	من ذلك الوجود فيما قدرا
يكفي لغير ذلك فهو	في خارج يتحدان جزما
تغاير المفهوم بالتحقيق	لا يقتضي تغاير التصديق

قد مر ما يتعلق بالبيت الأول من كلام السعد وغيره وأما ما حكاه عن ابن عرفة فهو مغاير لما قبله لأن معنى ما قبله أن الوجود الزائد هو ما يتعلقه العمل وتعلق به القوة العاقلة لا الوجود الخارجي فإنه ليس بزائد وما حكاه عن ابن عرفة مبني على إثبات الوجود الذهني فهو الزائد الذي فيه الاشتراك لا الوجود الخارجي ونص ابن عرفة وأخر مسألة اشتراك الوجود قلت الحق لا شركة في الوجود الخارجي فيه بل في الدهن والوجود الذهني حق قوله قلت وإذا يضعف في الخارج ذا إشارة إلى ما رآه ابن عرفة والمخارج جمع مخرج أي يضعف بسبب أنه لا يخرج على وجه قوي بل على وجه ضعيف واليه أشار بقوله لأنه أبسى على ما أنكر البيت أي لأن ما قبله ابن عرفة مبني على ثبوت

الوجود الذي لا يقول المتكلمون بصحته بل يقولون ببطلانه كما مر قوله تعابير المفهوم بالتحقيق البيت هذا رد لما يتوهم من تنافي التعابير في الفهم والاتحاد في الخارج ومثال ذلك الإنسان والمناطق فإيهما متعابران في المفهوم متحدان في المصدوق.

ان قيل من ذا يثبت الذهني	ونفيه رأيهم المرضي
فلنا التعقل جوهر المعقول	الشك في الذهني بخبر مبرهن
تعلق القوة بالمعقول	عاقلة بدون ذا الحصول

أي إن قيل من أجل هذا الذي اخترته وقررت يثبت الوجود الذهني والرأي المرضي وهو رأي المتكلمين نفيه فكيف تبني أخبارك على غير المرضي قلنا لا يلزم منه ذلك لأنه يمكن تعقل العين أي الذات والماهية حين الشك هل لذلك المعقول وجود في الذهن فإذا لا يلزم من القول بالتعقل القول بثبوت الوجود الذهني قال ابن عرفة إثر ذكر هذا الجواب ولذا زعم كثير أن التعقل عبارة عن تعلق القوة العاقلة بالمعقول من غير حصول المعقول في الذهن إلى أن يثبت بالبرهان قوله تعلق القوة بالبرهان البيت المقصد بهذا البيت تفسير التعقل وهو إشارة إلى كلام ابن عرفة السابق فتعلق بحر مبتدأ محذوف وعاقلة حال من القوة والتقدير هو أي التعقل تعلق القوة العاقلة بالمعقول بدون ذا الحصول أي حصول المعقول في الذهن.

فالمعين والوجود في التعقل	غير ان لا في خارج محصل
فما هما به هويتان	كالذات مع وصف حقيقة
بل الوجود عين ذا الوجود	ما زاد في ماهية ذا المقصود
ليس له فيها حلول مالهها	به انفراد عنه فاعرف حالها
فما اتصافها به كالجسم	مع البياض الفاض بهذا الحكم

البيت الأول تأكيد لما قبله وكالنتيجة عنه ولهذا عطف بالفاء وأراد بالعين الماهية قوله فما هما به هويتان البيتين أي فما الوجود والماهية بسبب القول بالتغاير أو الزيادة هويتان أي ماهيتان جزئيتان تقوم أحدهما بالأخرى كالجسم مع البياض مثلا والهوية الماهية باعتبار التشخيص وحقيقتان تأكيد لهويتان أو هو راجع للذات مع الوصف أي هما، حقيقتان تقوم أحدهما بالأخرى وفي من قوله في ماهية بمعنى على وهذا كله إشارة إلى ما قلنا من قول السعد مضمون أدلة الجمهور إلى آخره عند قول المؤلف وقد رأى العبد مع سعد الدين قوله ليس له فيهما حلول أي ليس للوجود في الماهية حلول كحلول الوصف في الموصوف قوله مالهها به انفراد عنه أي ماله الماهية انفراد عن الوجود بسبب التغاير لأنه في الذهن لا في الخارج على أن التغاير في الخارج لا يستلزم الانفراد أيضا وإنما يلزم انفرادها عن الوجود على القول بأن المعدوم شيء قوله فاعرف حالها أي حال الماهية مع الوجود أو حال الريادة أو حال المسألة قوله فما اتصافها به كالجسم البيت تقدم معناه.

ولا يقال عدم الزيادة	يفضي بنفي الحمل لا إفادة
فقولنا العالم موجود يـ	في قوة الوجود موجود جـ
كذلك أيضا يرجع التصديق	إلى التصور فلا طـ
إلى الدليل في التـ	هينقي البرهان في الإثبات
لأننا نقول في الجـ	الحمل حملان على الصواب
حمل التواطؤ والاشتقاق	كالجزء والخارج بالاطلاق
فالحمل في الأول لا يـ	مثل القضية التي نـ
طيرية الموضوع والمحمول	واجبة في اللفظ لا المدلول
كقولنا الإنسان ذاك ناطق	أو بشر فالحمل فيه صادق
ويبطل الحمل في الاتحاد	لنفي فائدة ذا الإسناد
وصح الدليل في وجود المعلوم	لأجل ما تفاير في المـ
وصح ذا العالم موجود ولم	يزد في وجوده بخارج فـ

أي ولا يقال عدم زيادة الوجود لوجود يفضي بنفي حمله عليه
إذ لا فائدة حينئذ وإنما يسوغ مع الإفادة فحينئذ لا يصح قولنا للعالم
موجود ونحو ذلك هو في قوة قولنا الموجود موجود والثاني غير مفيد
فكذا الأول لكنه صحيح مفيد قطعاً وكذا يؤدي عدم الزيادة إلى أن يرجع
التصديق إلى التصور ولا يفترقان في قولنا مثلاً السواد والسواد موجود
مع أن سديه العقل ندرك تفرقه بين التصور والتصديق والفرق بين قولنا
السواد والسواد موجود معلوم ولذلك كان من قال السواد وسكت
حكم العقل بأنه ما نفى وما أثبت وما ذكر كلاماً مفيداً وإد قال السواد

موجود فقد أثبت ونفى وادعى ويطلب على صحة ما ذكره بالحجة ولو كان نفس كونه سواد لما حصل الفرق المذكور والمعلوم بالبدية وهذا الالزام للفخر ومعنى قول المؤلف فلا طريق إلى الدليل في التصورات البيت أي وإذا رجع التصديق وهو قولنا السواد موجود إلى التصور وهو قولنا السواد فحينئذ لا طريق إلى إقامة الدليل على أن الله موجود بل على وجود شيء مطلقاً لأن الدليل إنما يثبت به التصديق وإنما يدرك التصور بالتعريف فينتفي البرهان في إثبات هذا المطلب بل وفي إثبات وجود شيء ما لكن ذلك معلوم البطلان فينقض ذلك كله أن الوجود زائد ولو جعل الواو بدل الفاء في قوله فلا طريق لكان أحسن لأنها تكون حينئذ شبهة ثلاثة مستقلة ونظمها هكذا لو لم يكن الوجود زائداً على الموجود لامتنع إقامة الدليل على وجود الصانع بل على وجود شيء ما من الأشياء أي شيء كان لرجوع التصديق . . إلى التصور لكن التالي باطل فيهما فينتج أن الوجود زائد هذا بيان السؤال الذي نفاه المؤلف بقوله لا يقال قوله لأسأ نقول في الجواب الأبيات الستة هي الإشارة إلى الجواب عن إلزام عدم إفادة الحمل في قولنا السواد موجوداً والعالم أو نحو ذلك بقول ابن التلمساني الفرق بينهما اتحاد الحمل والموضوع في قولنا السواد سواد وتعددتهما في قولنا السواد موجود وصحة الحمل تستدعي مغايرة المحمول والموضوع ولا يلزم من مغايرتهما أن يكون رائداً عليه فإن الحمل على تسمين حمل اشتقاق وهو حمل الخارج وحمل مواظمة وهو حمل أجراء الشيء عليه كقولنا الإنسان جوهر الإنسان جسم الإنسان حيوان الإنسان ناطق وكل هذا الحمل ليس زائداً على ماهية الإنسان

فكذلك قولنا الجوهر موجود والسواد موجود والإله موجود من جنس هذا الحمل عند القاضي والإمام فإن قيل هذه الحجة إنما ذكرها المصنف يعني المحرر إبطالا لمذهب الشيخ أبي الحسن وأبي الحسين القائلين أن وجود الشيء عيه فيكون قولهما السواد سواد والموجود موجود قلت ولا يتساويان أيضا على هذا التقرير فإنه مع مغايرة الألفاظ يصح الحمل في التسمية كقولنا القمح حنطة والسواد موجود بمعنى أن الذي يسمى حنطة والذي يقال عليه سواد يقال عليه موجود ويكون الكلام مفيدا وإذا قلنا السواد سواد فلا حمل فيه البتة فافترقا انتهى ولا يخفى أن المؤلف لم يرتب هذا ولا يجوز نظمه إذ بعضه لائق بمذهب القاضي والإمام أي الوجود مشترك معنى لكنه ليس برائد وبعض مذهب الشيخ أن وجود الشيء نفسه وذاته وهو متميز بعينه وذاته لا بصفات وأحوال فقوله الحمل حملان على الصواب مع البين أثره لا يناسب رأي القاضي والإمام غيرية الموضوع والمحمول البيت يناسب رأي الشيخ وقوله ويبطل الحمل في الاتخاذ البيت يناسبهما معا وقوله كقولنا الإنسان ذاك ناطق هو من الجزء فيناسب الأول لا لكن تمثيله به لما قبله يوهم أن معايير أن معايرة ناطق لا نشأة في اللفظ لا المدلول ليس وكذلك بل هما متغايران لعطا ومدلول ولا يحتاج بأن معنى قوله لا المدلول إن غيريه المدلول ليست مواجهة فقد توجد كالمثال الأول وقد لا كالثاني وقوله أو بشر ليس هو من حمل الجزء فلا يناسب الأول ويناسب الثاني لترادف الإنسان والبشر فهو من باب القمح حنطة لا يقال له دلالة على بدو الشجرة وهو أمر رائد على حقيقة الإنسان لأننا نقول نزع دلالاته على ذلك لكونه ليس بصفته

وأما ذلك بحسب أصل الاشتقاق كأنخذ الأنس أو النسيان وقوله بالحمل فيه صادق وأراد في المثاليين وأفرد الضمير لأن العطف بأو والإطلاق من كلام المؤلف راجع إلى الحمل أي على الإطلاق إما حمل تواطؤ أو حمل اشتقاق وبعمل التواطؤ حمل الجزء وحمل الاشتقاق حمل الخارج فقوله كالجاء والخارج مرتب على ما قبله ويحتمل أن يرجع الإطلاق إلى القديم والحادث والقضية هي قولنا العالم موجود مثلاً قوله صح الدليل في وجود المعلوم البيت هو جواب عن إلزام رجوع التصديق إلى التصور وأن لا فرق بين قولنا السواد وقولنا السواد موجود لأن قولنا السواد لم ينضم إليه شيء بخلاف قولنا السواد موجود فإنه انضم إليه وحمل على موضوعه ما يغايره تعقلاً وفهما وإن كان عينه في الخارج فافتراقاً في هذا الوجه فصح إقامة الدليل على وجود المعلوم ولم يخرج عن كونه تصديقاً لأجل التغاير المذكور المصحح للإسناد والحمل وهذا الجواب الذي ذكره المؤلف لم أره لغيره وهو جواب حسن وفي من قوله في وجود المعلوم بمعنى على قوله وصح ذا العالم موجود أي صح هذا الحمل ولم يصر بمنزلة قولنا الموجود موجود كما سبق قوله ولم يزد وجوده بخارج هذا لما أقام من الأدلة على ذلك وما أبطل من شبه القائلين بالزيادة وما اختار زيادته فهما كما مر والباء بمعنى في قوله فتم أي مذهب الشيخ أو أن الوجود زائد فهما لا خارجاً وبالله تعالى التوفيق.

القسم الأول

في إثبات العلم بالخالق وتنزيهه سبحانه
وتعالى

القسم الأول في إثبات العلم بوجود الخلق وأن لهذا العالم صانع
صنعه ومدير أدمه وبيان صفات التنزيه

الطريق التي توصل إلى	معرفة الله مرتبب ولا
طريق التأثير الأكمل	ثبوت الاختيار عليه الأمل
طريق ثالث بالأثر	هو الذي يرى منهج الأكثر
وذلك بالاحتاجات للعوامل	إلى مدير قديم عالم
يعلم ما هو له مريد	ويفعل الفعل الذي يريد

أي الطرق التي توصل إلى معرفة الله تعالى مراتب ثلاث متوالية
أي بعضها يلي بعضها وهو معنى قوله ولا بكسر الواو وهذا تأكيد
لمراتب فالطريق الأولى الاستدلال بالتأثير أي الاستدلال به سبحانه
على الحوادث والآثار لا بالآثار عليه أو لم يكف بربك أنه على كل
شيء شهيد وهذا أكمل الطرق وهي طريق الخواص كما سبق الطريق
الثانية الاستدلال بثبوت الاختيار له سبحانه على كونه قادرا مريدا
عالمًا إلى غير ذلك من صفات الاختيار وعلى كون العالم حادثًا وإلى
هذا يرجع طريق الاستدلال بطريق الإمكان لأنه لا يستدل به على
ثبوت المقتضي ثم يثبت الاختيار ويستدل به على حدوث العالم
وغيره حسب ما يأتي بعد الطريق الثالثة الاستدلال بالآثار على التأثير
وهي عمدة أكثر المتكلمين كما سيأتي أي يستدل بحدوث الحوادث
وافتيقارها وتخصيصها واتفاقها على ثبوت محدث أحدثها ومدير دمرها

هو محط الحاجات ومتهى النهايات فيستدل بحدوث الحادث على وجود المحدث وكونه قادرا وبتخصيصه على كونه مريدا وإتقانه على كونه عالما وبثبوت هذه الصفات على كونه حيا قوله ثم طريق ثالث بالأثر يحتمل أن يكون جعله ثالثا باعتبار الذكر وإن كان ثانيا في المرتبة لأنه عمدة الأكثر ويحتمل أن يكون ثالثا في المرتبة بناء على ما اختاره البهصاصي وجماعة كما سيأتي قوله هو الذي يرى بنهج الأكثر أي هو الذي يذهب إليه في نهج الأكثر فيرى من الرأي أو تكون عملية قوله وذاك بالحاجات للموالم البيت أي ونوصل الطريق الثالث إلى المعرفة بسبب حاجات الموالم في حدوثها وظهور عجزها واختقارها في كل أحوالها إلى مدبر قدم عالم قوله يعلم ما هو له مريد الأولى حمل هذا الكلام على القلب أي يريد ما هو عالم به من وجود الممكن أو عدم إرادته تابعة لعمله وليست تابعة للأمر كما تقوله المعتزلة قوله ويفعل الفعل الذي يريد إشارة إلى اقتداره سبحانه وأنه لا يتعاصى عليه ممكن ولا شئ أن الذي تسند إليه الحوادث لا بد أن يكون بهذه الأوصاف وإلا لم تسند إليه كما سيحيى بيانه.

لو لم يكن عن إختبار يلزم	أن لا يخص المثل امر يعلم
بطلان ذا للأرم باضطراب	إذ خلقه مختلف الأطوار
بهينة وحالة عجيبه	وصورة محكمة غريبه
دل على مدبر حكيم	مخصص مقتدر قدير

هذا بيان لإثبات الاختيار أي لو لم يكن فعله عن اختيار بل كان عن إيجاب ذاتي لزم ما ذكر وبيان ذلك أن نقول صانع العالم إما أن يكون أوجه بذاته أو اقتضاه بطبعه أو أوجده باختياره وجهة الثاني منهصرة في هذه الأوجه الثلاثة ووجه الحصر أن كل مؤثر لا يخلو إما أن يصح منه الترك أولا والأول الماعل المختار والثاني إما أن يتوقف اقتضاؤه على شرط وانتفاء مانع أولا والأول الطبيعة والثاني العلة ثم نقول لا حائرا أن يكون المؤثر في هذه الممكنات موجبا بذاته ولا مقتضيا بطبيعته لأن ما يؤثر كذلك لا يجوز أن يخصص مثلا عن مثل الإستحالة الاختلاف في معلول العلة الواحدة ومطبوع الطبيعة الواحدة فكان يجب استواء جميع الأجسام بأن لا تختلف في الشكل والمقدار والكون واللون والطعم والحياة والموت إلى غير ذلك وهو خلاف المشاهدة فتعين أن يكون موجدا بالاختيار ونظم الدليل على لفظ المؤلف أن نقول لو لم يكن صانع العالم فاعلا له بالاختيار لم يخص مثلا عن مثل لكن التالي ما طل فالمقدم مثله والملازمة ونفي الثاني وأصحان عما سبق وإذا من قول المؤلف إذ خلقه للتعليق بطلان اللازم وخلقته مبتدأ خبره مختلف الأطوار إذ خلق المثل مختلف الأحوال مع مثله وبهيئته يتعلق بمختلف أي يختلف مع مثله بسبب اختصاصه عن مثله بهيئة وقوله دل على مدر حكيم البيت كالنتيجة عما قبله أي دل على الاختصاص ويحتمل أن تكون جملة دل خبرا عن قوله خلقه ويكون مختلف الأطوار منصوبا على الحال.

فالتوا مع التساوي ينتفي الأثر	وبالمرجح وجوبه استقر
فانتفى الاختيار والجواب	الأمدي المرجح المصواب
وذلك القدرة والمخصص	هو الإرادة بها التخصيص
وقد أجاب الضمير بالتصحيح	فعمل مختار بلا ترجيح
ما هو في التحقيق بالسديد	نزيفة لابن أبي الحديد

قال الشيخ ابن عرفة في الشامل بعد إثباته أنه تعالى قادر خلافا لجمهور الفلاسفة قال واجتمع المخالف بوجوه وذكر منها أربعة ثم قال الخامس أن تأثير القدرة في الوجود بدلا عن العدم أو في العدم بدلا عنه إن لم يتوقف على مرجح لأحد الطرفين لزم أحد الطرفين على الآخر من غير مرجح وإن توقف على مرجح فعند وجوده وانتفاء المانع إن أمكن الترك عاد التقسيم في تحقيق الوجود دون العدم وتسلسل وإن لم يمكن صار وجوده حتما واجبا وخرج عن كونه بالاختيار ونحن في الأربعين في مسألة حدوث العالم وأجاب الأمدي بقوله هو متوقف على مرجح هو القدرة ومخصص هو الإرادة وأجاب في الأربعين بأن القادر يرجح أحد مقدورية على الآخر بلا مرجح كإله رب من السبع إذا عرض له طريقان متساويان والعطشان إذا وجد قد حين متساويين وقال في مسألة مقدور العبد وإثبات الداعي ما نصه ترجيح الفعل على الترك لا لمرجح باطل قال أن أبي الحديد هذا الرجل إذا تكلم مع المعتزلة اعتمد على هذه الشهادة ولم يقبل قولهم القادر يرجح أحد مقدورية على الآخر بلا مرجح وأن هذا مخالف للضرورة وإذا تكلم مع الحكماء في اختيار

الساري امتنع في الجواب بأن القادر له فهو كأصحاب النسيئ يحلوه عاما ويحرموه عاما ولا يصح له الجمع بين اعتقادي المتكلمين والعلامة فيعرفنا من أيهما هو ولا يكون كالنعامة لا طير ولا جمل إنتهى قوله قالوا مع التساوي ينتفي الأثر أي قال القائلون بالعلة ونفي الاختيار مع تساوي الوجود والعدم في عدم توقف واحد منهما على مرجح ينتفي الأثر أي اخذت لأن ترجيحها بلا مرجح محال فكنى المؤلف بالتساوي عن عدم توقف تأثير القدرة في أحد الطرفين على مرجح.

لا بد للتخصيص من زيادة	والعلم لا يفني عن الإدارة
إذ لا يؤثر وذي تؤثر	بواجب ممتنع يقرر
ونسبة القدرة كالعلم احتوت	في الطرفين على ذاك احتوت
واحتج بالتباعد للواقف	والدور في العكس بلا مدافع
وبالحدوث أعرض ابن عرفة	قلت وما المراد ما قد وصفه
ترتيب ما ذكره عني كما	بينه الفهري انتفى ما الزم

إذا ثبت أنه تعالى قد خصص الممكن ببعض ما يجوز عليه فلا بد من زيادة على الذات باعتبارها يقع التخصيص ولا يصلح لذلك إلا الإدارة أما القدرة فلأن نسبتها إلى جميع الممكنات نسبة واحدة فما بالها تعلقت بإيجاد هذا الممكن على الخصوص بدلا عن مقابله وفي هذا الرمان المحصوص بدلا عن المتقدم والمتأخر والأرمان كلها بالنسبة إلى القدرة سواء ولا يقع التخصيص بالعلم لأن العلم لا يؤثر بدليل تعلقه بالواحد والمستحيل مع امتناع قبولهما للتأثير والتخصيص للممكن

بالرمان المخصوص والصفة المخصوصة تأثير فيه بإيقاع بعض الجائزات عليه وأما الحياة فلأنها لا تتعلق واحتج الفخر على أن العلم لا يقع به التخصيص بأن العلم يتبع المعلوم وصفة التخصيص مستتعة وهذا الذي قال إنما يتم في العلم المعبر عنه في الحادث بالعلم التصديقي دون المعبر عنه فيه بالتصوري وبيانه أن العلم بوقوع الحادث في الوقت المعين تابع لوقوعه في الوقت المعين وتعلق العلم من هذا الوجه متأخر في الرتبة فلا يكون هو المخصص لوقوعه في ذلك الوقت والإدار وأما العلم بماهية ما يقصد الفاعل إلى إيجاده وبالصفات التي تخصصه فهو سابق على إرادة إيجاده سبقاً ذاتياً فإن الشيء ما لم يتميز عند الفاعل فلا يمكن القصد إلى إيجاده فإن القصد إلى كتب ألف متوقف على تصورها وتميزها عند الكاتب على سائر الحروف فتعلم العلم بالآثر على هذا الوجه سابق على إرادة وقوعه قال ابن التلمساني والترتيب في هذه الوجوه كلها ترتيب عقلي في المتعلقات وعلمه تعالى واحد أزلي قوله بواجب ممتنع أي يقرر عدم تأثير العلم بتعلقه بالواجب الممتنع قوله ونسبة القدرة كالعلم استوت في الطرفين أي ونسبة القدرة استوت في الطرفين فلا تخصص كالعلم في عدم التخصيص أو التقدير ونسبة القدرة استوت في الطرفين كسمة فهي أيضاً مستوية في الطرفين فيكون إشارة إلى توجيه ابن عرفة لعدم التخصيص بالعلم وسيأتي لفظه قوله ما على ذلك احتوت على التخصيص أي ما اشتملت عليه حتى يكون من أوصافها بمعنى أنها لا تصلح له قوله واحتج باتباعه للواقع احتج على أن العلم لا يخصص المقدور باتباع العلم للواقع أي بأن العلم بالوقوع تابع للوقوع فلو وقع

التخصيص بالعلم لكان الوقوع تابعا للعلم فيدور والمحتج بهذا هو المحر
قوله وبالحدوث اعتراض ابن عرفة هذه الحجة بأنها تؤدي إلى حدوث
العلم لأن التابع للحدوث والمتأخر عنه حادث ونص ابن عرفة إثر ذكره
لهذه المحجة قلت قولهم لأن العلم يتبع المعلوم يوجب حدوثه بل تقدم
وجوب تقدمه على المعلوم والصواب أنه لا يختلف بالأوقات كالقدرة
انتهى قوله قلت وما المراد ما قد وصفه ترتيب ما ذكر عقلي البهت هذا
إعتراض من المؤلف على ابن عرفة ورد لا اعتراضه وذلك أن قول المحر
العلم يتبع المعلوم لا يريد به الترتيب الزمني وأن الوقوع سابق على
العلم سبقا زمانيا بل مراده الترتيب العقلي كما قال ابن التلمساني وقد
سبق نصه فحينئذ ينتفي ما ألزمه ابن عرفة من الحدوث.

قالوا ومعلوم الوجود والعدم	واجب لاختياره قد انعدم
قلنا من القدرة الاختيار	وكل ما أوجده المختار
ولا يكون في امتناع الآخر	بالعلم سلب الاختيار القادر
أه هو مقدور وخلفه اشتهر	وذاك عقلي بتحقيق النظر
لا يخرج الممكن من إمكانه	تعلق عدمه به وشأنه
لويخرج المعدوم بالعلم لزوم	خروج موجوده به انقضي حتم

الواو من قوله ومعلوم عاطفة على مقدر أي قال السامع لكون
الإله قادرا مختارا ما سبق وهذه الشبهة أيضا وهي أن ما علم الله وجوده
واجب وجوده وما علم عدمه واجب عدمه تمتنع وجوده وإلا لزم الجهل
ولاشيء من الواجب والممتنع بمقدور لزوال أمكنه الترك في الأول

والعمل في الثاني والجواب أن نقول إنه يعلم وقوع الممكن بإختياره وذاك لا ينافي بالمقدورية بل يحققها وهذا لأن الإختيار يستلزم القدرة وكما أن وقوعه بإختياره وأن وجب لا ينافي بالإختيار بل يحققه فكذا لا ينافي بالمقدورية بل يحققه واقتصر المؤلف على الإختيار لما قدس وإلا فالمألوف في هذا الجواب أن يقال علمه بوقوع الممكن بالإختيار لا يأبى الإختيار بل يحققه أو علمه بوقوع القدرة لا ينافي بالقدرة أو بالمقدورية بل يحققها فالسؤال وارد على الإختيار وعلى القدرة معا وهما متلازمان ولهذا اقتصر المؤلف على أحدهما ومن كلام المؤلف لا ابتداء الغاية أو للتنميل أي إختياره لما أوجده بمعنى إيجاده للشيء على سبيل الإختيار إنما نشأ من القدرة أو ثبت لأجل القدرة أنه مستلزم لما قوله ولا يكون في امتناع الآخر بالعلم سلب لإختيار القادر إذ هو مقدور يحتمل أن يكون متصلا بما قبله ومن ثمامه ويحتمل أن يكون ما تقدم جوابا عن معلوم، الوجود بأن ذلك لا ينافي بإختياره وكونه مقدورا وهذا جواب عن معلوم العدم فإن ذلك أيضا لا يسلب عند الإختيار لكونه مقدور كمعلوم الوجود وهذا أبين لاستقلال الأول بالجوابية قوله وخلفه اشتهر البيت أي وخلف كون المعلوم العدم مقدورا انتهى بين المتكلمين وهو خلاف لمظه وفي شامل إين عرفة وفي كون المعلوم عدم وقوعه من الممكنات مقدورا قولي إمتناء وهي لفظة قلت بناء على أن المقدور ما صبح للتأثير أي ما حصل فيه انتهى ويحتمل أن يكون مراد المؤلف ما أشار إليه الغزالي من أن من قال بالتعلق فالنظر إلى إمكانه في ذاته ومن قال بسفي التعلق فالنظر إلى تعلق العلم بعدم وقوعه قوله لا يخرج

الممكن عن إمكانه البيتين شأنه بالخلف عطفًا على الضمير المحرور بالناء
 ذكرًا للورد وينبغي أن يقرأ بالألف بدلًا من الهمزة ليسلم البيت من
 سناد الردف ويعني أن الممكن وإن استحال وقوعه لتعلق علم الله بعدم
 وقوعه فذلك لا يمنع من وصفه بالإمكان لأن الممكن هو الذي لا يلزم
 من وجوده ولا من عدمه محال بالنظر إلى ذاته وقد اختلف في إطلاق
 القدرة على ذلك والإطلاق مذهب المحققين وقد مر أنها لفظية واستدل
 من قال لفظية واستدل من قال بالتعلق بأنه لو لم تتعلق القدرة بالشئ
 لأجل تعلق العلم بعدم وقوعه لزم ألا يكون للقدرة متعلق والتالي باطل
 بإجماع فالمقدم مثله وبيان الملازمة أن الممكن إما واجب الوقوع أي
 تعلق علم الله تعالى بوقوعه أو مستحيله أي تعلق بعدم وقوعه فلو منعت
 الاستحالة العارضة من تعلق القدرة لمنع منه الوجود العارض إذ هما
 في المنع من تعلق القدرة سواء وتقرير كلام المؤلف لو يخرج المعدوم
 عن كونه مقدورًا بسبب تعلق العلم بعدمه لزم خروج الموجود به أي
 بسبب تعلق العلم بوجوده لكن التالي محتوم النفي فالمقدم مثله وقد
 مر بيان الملازمة وذكره الإمكان يحتمل الاستدلال للقول بأن المعلوم
 العدم مقدورًا أي لو منع تعلق بالعلم بالعلم من وصفه بالمقدورية لمنع من
 وصفه بالإمكان والتالي باطل باتفاق فالمقدم مثله ويحتمل أن يكون لبيان
 المختلف فيه هو وصفه بالمقدورية ولا وصفه بالإمكان فمتفق عليه.

ومن جواب الأمدي والفضـ	تصور اختيار ترك الأمر
ليس يشترط قادر في الفعل	كذلك المكس بحكم الأصل
فإن قادر الذي أن يضعـ	بصحة لا التراك منه عملاً

أي من جواب الأملي والفخر على شبه قوله ومعلوم الوجود والعدم وبص شامل إين عرفة في المحصل والأفكار والأربعين هو تعالى عالم بكل المعلومات وخلاف المعلوم محال بمعلوم الوجود واجب ومعلوم العدم ممتنع فهو تعالى موجب بالذات لا بالإختيار أجاب في الأفكار والأربعين بأنه لا يشترط في القادر تصور إختيار الترك عند إختيار الفعل لأنه جمع بين الضدين بل إختيار الفعل بدلا من إختيار الترك و بالعكس قوله فالقادر الذي له أن يفعل بصحة البيت أي المتمكن من الفعل على الصحة والإختيار لا أن يترك محملا منه عند إختيار العمل أي ليس ذلك من حقيقته ولا شرطا فيه فإذا فعل الممكن المعلوم الوجود لا ينافي القدرة و الإختيار وإن كان غير متمكن من تركه حال فعله والجواب السابق أبين من هذا والله أعلم والترك عطف على أن يفعل ومحملا مفعول بالترك ومه حال من الترك وبحكم الأصل حال من ترك الأمر أو نعت له أي ترك الأمر كائنا والكائن بحكم الأول أي العدم الأصلي هذا الذي يعطيه المعنى لكن تمنع منه الصنعة النحوية لما فيه من الفصل بين المصدر و معلومه بأجنبي.

هالته في الأزل قادر بمحال	يصح منه الفعل فيما لا يزال
واعترض التحصيل في استقبال	ممتنع حصوله في الحال
أجيب في الحال حصوله المكنه	من حاصل لاستقبال الأرملة

أدخل الفاء في قوله فافه قادر لأنه نتيجة ما مر من الدليل على الاختيار وإبطال شبه الإيجاب ثم هو توطئة لما بعده أي الله قادر في الأزل على حال وهي أنه يصح منه الفعل فيما لا يزال على معنى أنه متمكن في الأزل من إيقاع فيما لا يزال لا من إيقاعه في الأزل إذ الفعل أن لا محال ومبني هذا الكلام على شبهة للمخالف وذلك أنه قال المقدور لا يخلو عن وجود أو عدم والحاصل واجب والمقابل ممتنع فانتفت المكنة لإستحالة المكنة من الواجب والممتنع وأجيب بأن هذا يقتضي نفي المكنة حال حصول أحد الطرفين ونحن لا نقول بالمكنة من الطرفين حال حصول أحدهما بل نقول المكنة حاصلة في الحال من الإيجاد في الإستقبال واعترض بأن المكنة الحاصلة في الحال من الإيجاد في الإستقبال محال لأن شرطه حصول الإستقبال في الحال وهو محال وامتناع الشرط مستلزم لامتناع الشروط فلا يكون الحصول في الإستقبال مقدور والجواب لا نسلم أن شرط الحصول في الإستقبال حصول الإستقبال في الحال بل شروط حصول المكنة في الحال من الإيجاد في الإستقبال واجتماع في الحال من الفعل في الإستقبال مع عدم وقوع الفعل في الحال ممكن في الحال فإن حصول المكنة في الحال مع حصول الفعل في الإستقبال ممكن الاجتماع ومع حصول الفعل في الحال ممتنع الاجتماع والمعترض بين الحصولين حصول المكنة وحصول الفعل في الحال فيلزم المحال قوله وإعترض التحصيل في إستقبال البيت يحتمل أن يصح إعتراض معنى قيل أي قيل على سبيل الإعتراض للكلام السابق التحصيل للإستقبال ممتنع وحصول الشيء إنما يكون في الحال أو

يكون الكلام على حذف القول أي إعتراض الكلام السابق فقيل وعلى هذا التقرير فحصوله مبتدأ وفي الحال خبره ويحتمل أن يكون حصوله فاعلا بمتنع إيقاعا للظاهر موقع المضمرة أي إعتراض الكلام السابق بأنه يؤدي إلى حصول الاستقبال في الحال تمتنع ولا يخفي بعد هذا الوجه من حيث الصناعة العربية قوله أجيب في الحال حصول المكنة البيت أي أجيب بأن الحصول في الاستقبال ليس بمتنع قولكم يؤدي إلى حصول الاستقبال في الحال حصول المكنة البين أي أجيب بأن الحصول في الاستقبال ليس بمتنع قولكم يؤدي إلى الاستقبال في الحال لا نسلمه لأنه مبني على أن شرط الحصول في الاستقبال حصول المستقبل في الحال وليس كذلك بل شرطه حصول المكنة في الحال من الإيجاد في المستقبل فمستقبل من كلام المؤلف إسم زمان.

فقد لقي الخليفة البديع	ليس بعلّة ولا مطبوع
إذ لازم الأولى حدوث الفاعل	أو قدم المفعول عند العاقل
فإنه قد لاح في المقبول	تلازم العلة والعمل
ولازم الأخرى وجود الفاعل	بأزال ونفيه بالأسفل
إن قدم الشرط ونفي الناتج	قدم فعلها بلا مدافع
إن ثبت الناتج منه في الأزل	بطل فعلها فبطلت عملها
وفي الثلاث انحصر المؤثر	بيان ذلك بهما دفور
إن صح منه الترك فهو الأول	أو لا فبالإيجاد صار يفصل
أما بلا شرط فذاك الثاني	أوبه فالثالث خذ بياني

كل مؤثر لا يخلو إما يصح منه الترك أو لا فإن صح منه الترك
 كالفعل فهو الفاعل المختار وأن لم يصح منه الترك فهو الموجب بالذات
 لا يخلو إما أن يتوقف تأثيره على وجود شرط وانتفاء مانع أو لا فإن توقف
 فهو الطبيعة وإن لم يتوقف فهو العلة وإذا بطل أن صانع العالم موجب
 بالذات بطل القسمان فتعين الأول لانهصار المؤثر في الثلاثة وبيان ذلك
 أنه لو أوجبه إما أن يوجبه على سبيل العلة بأن تكون ذاته علة لوجوده
 والعلة والمعلول يتلازمان ولا يصح في العقل انفكاكهما عن الآخر فيلزم
 إما قدم العالم لقدم علته أو حدوث المؤثر لحدوثه معلوله وهو معنى
 قول المؤلف إذ لازم الأول البيتين وكل من قدم العالم وحدث الفاعل
 باطل لما سيأتي وإن اقتضاه بطبيعته فإن توقف إقتضاه على شرط فذلك
 الشرط إن كان حادثاً فالكلام في حدوثه كالكلام في الحادث الأول
 ويتسلسل ولم يتكلم المؤلف على هذا القسم لأن اللازم منه بطلان
 الفعل كاللازم على قدم المانع وإن كان قديماً فلا يخلو إما أن يوجد معه
 مانع في الأزل فقد نقرر الموجب أولاً مع شرطه وإنتفاء مانعه فيلزم قدم
 المانع وإن وجد معه مانع في الأزل إستحال زواله لأن ما ثبت قوله قدمه
 إستحال عدمه فكان يجب أن لا يوجد العالم وقد وجد وإلى هذا أشار
 المؤلف بقوله ولازم الأخرى وجود الفعل والأخرى تأنيث الأخرى بكسر
 الخاء لأنه مقابل الأولى قوله إن قدم الشرط ونفى المانع البيت هذا البيت
 والذي بعده تفصيل البيت السابق أي إن وجد الشرط في الأزل واستفى
 المانع فيه لزم قدم فعل الطبيعة وهو واضح قوله إن ثبت المانع فيه في الأزل
 البيت أي وإن وجد مع الطبيعة مانع في الأزل بطل فعلها لإستحالة عدم

القديم قوله أما بلا شرط فذاك الثاني إقتصر على الشرط لأن إلتواء المانع شرط في المعنى فهو مندرج فيه.

ذلك حادث بالاختيار	فكل فعل هو بالاختيار
وقبل علمه يرى بالمحدث	فيعلم الحادث بعد المحدث
ما هو حادث له المحدث قبل	كقولنا انما حادث وكل

جملة هو بالمختار نعت لفعل والخبر جملة ذلك حادث لما أثبت أن الصانع فاعل بالاختيار إستنتج منه أن العالم حادث لأنه فعل المختار و فعل المختار لا يكون إلا حادثا إذا إختيار وجوده لا يستلزم سبق عدمه وإلا كان تحصيل الحاصل في الوجود قوله فيعلم المحدث بعد الحادث أي في طريق الإستدلال بالاختيار لأن الكلام في إختيار المقتضى بعد ثبوته قوله وقبل علمه يرى بالمحدث كقولنا العالم حادث البت يرى بمعنى يعلم أي يعلم الحادث أو الحدوث في طريق الإستدلال بالمحدث بفتح الدال قبل العلم بالمحدث بكسرها ومراد المؤلف بهذا الكلام بيان الفرق بين طريق الإختيار وطريق الحدوث أي الفرق بين طريق الإمكان وهي التي عبر عنها بالاختيار وطريق الإستدلال بالحدوث وهي الإستدلال بالأثر على المؤثر وقد اختلف في إفتقار الحادث إلى المحدث ف قيل الإمكان وقيل الحدوث وقيل مجموع الإمكان والحدوث وقيل الإمكان مشروط بالحدوث وسيدكر المؤلف هذه الأقوال والفرق هو أن العلم بحدوث العالم يتأخر عن العلم بثبوت الصانع في طريق الإستدلال لمجرد الإمكان

ويتقدم في غيره من الطرق وإما تقدم العلم بالحدوث في سائر الطرف
ولأن الحدوث تمام العلة أو جزئها أو شرطها وأما تأخره في مجرد
الإمكان فيبانه أنا إذا حققنا أن العالم ممكن بذاته وأن كل ممكن بذاته
من حيث هو قابل للوجود والعدم فالوجود ليس له من ذاته وكل
ما ليس له الوجود من ذاته فالوجود له من غيره ثم ذلك الغير لا بد
أن يكون واجبا مستغنيا لذاته وإلا افتقر إلى ما افتقر إليه العالم
ودار أو تسلسل والدور والتسلسل محال فثبت العلم بوجود مؤثر
واجب لذاته ثم يتعين أن يكون موجودا بالاختيار لما مر ثم نقول بعد
ذلك العالم موقع بالاختيار وكل موقع بالاختيار حادث فتأخر العلم
بحدوث العالم في هذه الطريقة عن العلم بوجود الصانع فقد ظهر
الفرق بين طريق الإمكان وبين غيره.

فالعالم الموجود غير الله وما سوى الصفات لئلا

العالم في اللغة الجنس وفي اصطلاح المتكلمين كل موجود
سوى الله تعالى وصفات ذاته فالوجود إحتراز من المعدم وسوى
الله إحتراز من وجود القديم سبحانه وصفات ذاته إحتراز من
مذهب المعتزلة القائلين بحدوث الإرادة والكلام فيها على مذهبهم
من جملة العالم ثم تعريف المؤلف لا يشمل الخوال فلو قال الثابت
مدل الموجود لشملها وهو الصواب لكونه بني على إثباتها وإن كان
مذهب المحققين نقي الحال.

وذلك الأعراض والجواهر	وهو على قسمين للجواهر
وذلك ما يقابل القسمين	وريد ثالث على هـ اذ
بحجة يتقوه ذلك باهتمام	الحكما والنفي أكثر الكلام
في الذات والجواب للمجهوب	وتلك ملرومية التركيب
لاسيما في السلب ينفي العارض	ثبوت الاشتراك في العوارض
كسلب أمر ما عند البسائط	فلا يرى التركيب فيه الضابط

جمهور المتكلمين على إنحصار العالم الجواهر والأعراض و أثبتت الفلاسفة قسما ثالثا لا متحيزا ولا قائما بمتحيز وقضوا بأن جملة الممكنات الموجودات العقول والنفوس والأرواح البشرية و إنها كذلك وساعدهم المزالي وبعض الصوفية على ذلك في النفوس البشرية خاصة قال ابن التلمساني بيانا لما ذكره من الضعف من الحجة على إبطال هذا القسم تقدير ذلك أن الباري سبحانه مقدس عن ذلك أي عن التحيز والقائم بالمتحيز فلو تقدس بمكس عنه بقدره إما أن يكون باعتبار ما تقدس به الباري سبحانه أو بغير فإن كان الأول لزم الإشتراك في الأخص و الإشتراك في الأخص يستلزم الإشتراك في الأعم فيلزم التعدد الألوهة و أن تقدس باعتبار غير ما تقدس به الباري سبحانه لزم تعليل الحكم الواحد بعلمتين مختلفتين و أنه محال و يلزم الترتيب في ماهية واحب الوجود أيضا و إعتراض عليه بأننا لا نسلم إن أخص الباري القدس فإنه راجع إلى سلب و الوجود لا يتقدم بسلب و لا نسلم أنه معلول الأخص أيضا فإن السلب لا يصح أن يعلل فإن قالوا إنما معنى

بافتصائه لذلك إستلزمه لتقدس ولا يمتنع إستلزام الأمر الثبوت لأمر
سلب قلنا إما يتم ذلك إذا أثبتتم أن المستلزم عين ماهية الإله أو احصه
ولا بد هدا من دليل ولم يحقق قوله بحجة ينفون ذلك باهتمام ذلك
إشارة إلى القسم الثالث وبحجة يتعلق بينفون وباهتمام بدل منه أو حال
من فاعل ينفون والباء للمصاحبة وإنما لم نعقله بينفون بأنه لا يتعلق
حرف جر بمعنى واحد بعامل واحد قوله وتلك ملزومية التركيب في
الذات أي الحجة هي أن إثبات القسم الثالث فلزوم لتركيب في الذات
وهذا إشارة إلى قول ابن التلمساني وأن تقدر باعتبار غير ما تقدر به
الباري سبحانه لزم تقليل الحكم الواحد بعلمتين مختلفتين وأنه محال
ويلزم التركيب في ماهية واجب الوجود أيضا فاكشف المؤلف بأحد شقي
التقسيم قوله والجواب للمجيب ثبوت الإشتراك في العوارض البيت
ثبوت مبتدا خبره ينفي والجملة خبر عن الجواب وكفى بالعارض عن
الشبهة المذكورة لزوالها وهي ما ألزم من التركيب فإنه إنما ألزم التركيب
لو كان التقدير الذي فيه الإشتراك ذاتيا إما إن كان سلبا فلا لأنه عدم
والموجود لا يتركب من العدم قوله فلا يرى التركيب فيه الضابط البيت
ضمير فيه يحتمل أن يعود على السلب ويحتمل أن يعود على مفرد
العوارض ويرجع الأول تمام البيت أي فلا يرى التركيب ضابطا في
السلب أو العارض أي في الإشتراك فيه وكفى بالضابط عن اللازم بمعنى
أنه لا يعلم أن الضابط والقاعدة فيما شارك غيره في السلب أو غيره من
العوارض أن يكون مركبا.

والجواهر الذي تحيز ومما قام به العرض نوعان إعلمنا
الاول المشروط بالحبابة ثانيهما مقابل الاشياء

الجواهر هو المتحيز فإن تألف مع غيره فجسم وإلا فجواهر فرد
ونعني بكونه متحيزا كونه جرما فمناخ غيره أن يكون بحيث هو ويدرك
هذا التنافي بينه وبين مثله على الخير ضرورة فالمعقولة التي باعتبارها
فهت الممانعة هي التحيز ومن ثبت له هو المتحيز وهل هي أمر زالد
على ذات الجواهر أم ترجع إلى نفسه وذاته فيه خلاف مبني على
الختلاف في ثبوت الحال فمن قال بها قال هي حال لذات الجواهر ومن
نفاها قال هي ترجع إلى ذات أوجه واعتبار وأما الخير فهو الذي تقع
عليه الممانعة وهو المكان أو تقدير المكان ونعني بتقدير المكان الفراغ
الذي لو قدر فيه جرم لشغله والعرض المعنى القائم بالجواهر وقيد القيام
بالجواهر إحترازا عن صفات الباري تعالى وينقسم إلى ما يشترط في ثبوته
الحياة كالعنم والقدرة والإرادة وإلى ما لا يشترط في ثبوته الحياة كاللون
والطعم والرائحة قوله نوعان خبر مبتدأ محذوف تقديره هو أي العرض
نوعان.

حصره الحكيم في مقسولات تسع همتها الفعل وانفعالات
والنعم والتكيف وملك والمكان والوضع مع إضافة ثم الزمان

ضمير حصره عائد على العرض والمراد بالمقولات الأجاس وهذا تقسيم الحكماء قالوا المقولات عشرة المقولة الواحدة هي الجوهر وتسع من الأعراض وهي الأين والنتي والوضع والملك وأن يفعل وأن يفعل والإضافة والكم والكيف السبعة الأولى نسبية والحكماء ترعم أنها موجودة في الخارج وهي عند المتكلمين أمور اعتبارية لا وجود لها في الخارج فالأين حصول الجسم في المكان والنتي حصول الجسم في الزمان والوضع هيئة تعرض للجسم باعتبار نسبة أجزائه بعضها إلى بعض ونسبتها إلى الأمور الخارجة عنه كالقيام والإنتكاس والملك هيئة تعرض للجسم باعتبار ما يحيط به وينتقل بانتقاله كالتقمص والتعمم وأن يفعل تأثير الشيء في غيره ما دام يؤثر كحال المتسخن ما دام يسخن وأن يفعل تأثير الشيء عند غيره ما دام يتأثر والإضافة نسبة تعرض للشيء بالقياس إلى نسبة أخرى كالأبوة والبنوة والكم عرض يقبل القسمة وهو إما أن يكون بحيث لا يحصل بين الأجزاء حد مشترك وهو العدد وإما أن يحصل وهو المقدار وأكرر المتكلمون أيضا وجود الحكم وقال المقدار هو الجسم أو جزئه والكيف العرض الذي لا يوجب النسبة ولا القسمة ويدخل فيه إدراك الحريات وهي الخواص الخمس وإدراك الكليات وهي العلوم والظنون والجهالات ويدخل أيضا النظر والصوت والإرادة والشهوة والنفرة والألوان والطعون والروائح ونحوها.

وما تحيز على نوعين	فرد وجسم يقتضي جزئين
فالجوهر الفرد دليلنا يقتضي	ثبوته ونفيه لا يرتضي
فلو يكن قابلا للقسم	لكان في مقدار كالجسم
ولتساوت قدر الأجسام	فيبطل الذي قاله النظام
كذلك الحكيم في مقالته	لوصف بالثنين في أحواله
وكون ما ليس له نهاية	لا يفضل المنفى عنه الغاية
فهستوي الجزء لذ والكلي	كذا الأقل عند ذا والجل
لنقيض ما لا ذكر بالمشاهدة	يدرك بالخلق من المعاشدة

قد مر إنقسام المتحيز إلى القسمين ولا بد من تحرير محل النزاع في الجوهر الفرد قيل إقامة الدليل على ثبوته قال الفخر وتحرير محل النزاع أنا لا نشك أن الأجسام المحسوسة قابلة للإنقسامات إما أن تكون موجودة بالفعل أولا تكون وعلى التقديرين فهي إما أن تكون متناهية فحصل من هذا القسم أربعة أقسام لا يزيد عليها الأول قول من يقول الجسم المحسوس مركب من أجزاء متناهية وكل واحد منها غير قابل للقسم لوجوه من الوجوه وهذا قول أكثر المتكلمين والثاني قوله من يقول الجسم المحسوس مركب من أجزاء غير متناهية بالفعل وهذا القول منسوب للنظام والثالث قول من يقول هذا الجسم المحسوس شيء واحد في نفسه كما أنه واحد في الحس إلا أنه قابل لإنقسامات غير متناهية لا بمعنى أنه يقبل إنقسامات غير متناهية دفعة واحدة بل معنى أن الجسم لا يتنفي في الصغر إلى جد إلا ويقبل بعد ذلك الإنقسام وإن كان كل ما يخرج من الإنقسامات إلى الفعل فهو متناه كما

يقول انه تعالى قادر على ما لا نهاية له بمعنى أنه يمكن أن يوجد أشياء غير متناهية فإن ذلك محال بل بمعنى أنه تعالى لا يصل في الخلق والايجاد إلا ويمكنه بعد ذلك أن يوجد شيئاً آخر وإن كان كل ما يخرج إلى الوجود فهو مستهواً وهذا مذهب جمهور الفلاسفة والرابع قول من يقول الجسم بسيط واحد في نفسه لكنه قابل لانقسامات متناهية فهذا هو تفصيل المذهب في هذا الباب إنتهى قوله فلو يكون قابلاً للقسم البيت أي فلو يكون الجوهر قابلاً للقسم كما يقوله النظام أنه لا يوقف على جوهر لا يقبل القسم وأن أجزاء الجسم لا تنهاى وما من جزء إلا وهو قابل لأن يقسم لكان كالدرة كالقيل بل تتساوى جميع أجرام العالم و اللارم باطل فالملزوم كذا لك بيان الملازمة أنه بتقدير انقسام الميل إلى ما لا ينهاى و إنقسام الدرة كذا لك يلزم تساويهما في المقدار التركيبي إذ العظيم والصغير إنما هو بكثرة الأجزاء و قلتها وذلك إنما يتصور في المنتاهي لكن المساوات معلومة الإستحالة فإذا بطلت المساوات ثبت التعاضل وإذا ثبت التعاضل ثبت ما وقع به التعاضل وهو الجوهر الفرد قوله وتساوت قدرا الأجسام هذا زيادة بيان لما قبله لا أنه دليل آخر قوله فيبطل الذي قاله النظام أي لبطلان لازمه قوله كذا لك الحكيم في مقاله أي وكذلك يبطل مقاله الحكماء ومن أن الجسم واحد لأجزاء فيه بالفعل وإنما يقسم بالقوة وبيان بطلانه أن الجسم يوصف بالضدين كالبياض والسواد والحركة والسكون أعني أن بعضه يكون أبيض وبعضه أسود و بعضه متحرك و بعضه ساكن وبالنقيضين ككون بعضه مرئياً وبعضه غير مرئي وبعضه مشاراً إليه وبعضه غير مشاراً إليه فلو لم يكن متعدد بالفعل ما اجمع عليه الضدان و لا تواردا عليه النقيضان قوله وكون ما ليس له

بهاية البيت كون مخفوض بالعطف على وهذا كقول أبي عمر السلاجي
 أن ما لا يتناهي لا مفضل ما يتناهي أي يطل ما تقدم بالوصف بالصدور
 وبأن ما لا يتناهي لا بفضل ما يتناهي فيلزم منه مساوات الدرة للفيل بل
 مساواتها للعالم كله وذلك محال ضرورة وهذا هو الدليل الأول على بطلان
 قول النطام وبيان دلالة حلة بطلان قول الحكماء بقولون أن في كل جسم
 بالقوة أجزاء لا تتناهي فيلزمهم أيضا أن لا تفصل الأجسام بعضها بعضا
 قوله فيستوي الجزء لذا والكل البيت أي لكون ما لا يتناهي لا يفضل ما لا
 يتناهي فالزم أولا مساوات الفيل للكثير وهنا مساوات الجزء للكل وهو
 تفضيل لمعنى البيت قبله والنقيض الدرك بالمشاهدة والتفاضل بين الأجسام
 وبين الجزء والكل قوله فالخلف من المعاندة أي إذا أدرك نقيض تلك اللوازم
 بالمشاهدة فالخلف إذن يكون مكابرة ومعاندة لا الشبهة.

قالوا ثلاث نقط تركبت	خطا فقسمة ينصفون ثبت
فانقسم الجزء وذا لم ينقسم	فالقول في إثباته لم يستقم
وايضا الوسط لا في الطرفين	بمتناهيين ذا غير مبین
قطر المربع كذا أطول من	كل من الأضلاع ما جزء معين
فلنا الجواب منع ذاك القسم	والوتر فيه مانع الحكم
والجزء سنة جواهر يماس	شبهة القيلسوي بالتبماس
مساحة للقطر تلك أكثر	جواهر فهي لذاك أكثر

يحتاج الملاسفة على نفي الجوهر الفرد بأن قالوا لو فرضنا خطأ من ثلاثة أجراء فقسمتها قسمين للزم أن يقسم جزء لتعدد القسمة إلى التساوي هذا مما يبطل القول بعد الإنقسام و معنى قول المؤلف بانقسم الجبرء وإذا لم يقسم البيت أي أنتم تقولون أن كل واحد من البقط جوهر فرد وهذا لا يصح فإن النقطة المتوسطة قد إنقسمت والجوهر الفرد في اعتقادكم لا ينقسم ينتج أن النقطة المتوسطة ليست بجوهر فرد وما من جوهر تقدره فردا إلا ويمكن أن يتوسط بين جوهرين فينقسم وهذا ينتج أن الجوهر غير ثابت قوله وأيضا الوسط لا في الطرفين بمتغايرين البيت هذه شبهة أخرى أي إذا فرضنا جوهرين بينهما جوهرين فهذا المتوسط يلاقي كل واحد من الجوهرين بما يلاقي به الآخر ولو كان كذلك لما كان وسطا ولما كان يمنع تلاقي الجوهرين وإن قلتم لا في هذا بطرف والآخر بطرف آخر فهو ما نقوله وهو أنه ينقسم إلى أجزاء فقد لاقى أحدهما بما لم يلاق به الآخر فرض المتوسط قوله قطر المربع كذا أطول من كل من الأضلاع هذه شبهة ثالثة والقطر هو الخط الذي ينقسم المربع بمثلين والمعى أن الشكل المربع لابد أن يكون قطره أكبر من ضلعه وذلك يدل على نفي الجزء لأنه لو ثبت لزم أن يكون القطر مساويا للضلع إذا قدرنا مربعين من أجزاء فردة يساوي عدد أجراء كل ضلع عدد أجزاء الضلع الآخر وبيان اللزم أن القطر الذي ينقسم المربع بمثلين كل جوهر منه موار للضلع ولما كان القطر أعظم كان أكثر أجراء والفرض أن أجزاء المربع جواهر فردة فتكون أجراء القطر موازية لما دونها ومحال مساوات الأكثر للأقل فلو لا أن أجراء الضلع لا يقل النهاية لما حصلت الموازاة قوله ما جزء يعني أي ما جزء وهو الجوهر

المرد يعرض ويقع فهو نتيجتين عن الشبهتين قبله أو عن الأخيرة قوله
فلما الجواب مع ذلك القسم البيت هو جواب الشبهة الأولى والمعنى أنا
مع إقسام الخط المذكور لجزئين متساويتين ولا ينقسم بمساويين إلا حط
مركب من أجزاء عددها شفع لا وتر قوله والجزء ستة جواهر بماس البيت
هذا جواب الشبهة الثانية أي الجواب أن الجواهر عندنا يجوز أن بماس ستة
جواهر وهو واحد فإن ادعيتهم استحالة ذلك ضرورة خلفناكم في ذلك
وإن ادعيتهموه نظرا فيسوء والجهات عندنا أمور إضافية والشيء الواحد
لا يتكرر بتكرر الإضافات ولا طرف حتى يقسم عليه فيقال يلاقي هذا
بعين ما لاقى به ذلك أو بعينه وعطف قوله فنسبها للفيلسوفي بالتباين
بالقاء لتسببه عن الجواب قبله أي فحينئذ تبين أن هذه الشبهة التي ذكر
الفيلسوفي وقعت له بسبب أن حقائق الأمور التبت عليه والسين من
بماس والتباس زيادة على الوزن نسمى في العروض بالإنالة ولم يسمع ذلك
في شطور الرجز قوله مساحة القطر تلك جواهر البيت إذ الجواب عن
الشبهة الثالثة أن قطر المربع إنما كان أكبر من ضلعه لأن القطر أعظم من
مساحة الضلع فيلزم ضرورة أن يكون عدد أجزائه أكثر من عدد أجزاء
الضلع وإن فرض خروج على وجه لا يتمدى المساحة فلا يلزم أن يتفاوتا
في المقدار.

دائرة القطب مع المحيط	لظفرة النظام بالتصغير
بل التفاوتات يفسد المركبة	فكل شبهة له مستقر كـ
بسرعة المحيط والبطء بها	يؤال قطبيه الممان حكمـ
فالحق في ذا الجزء قول الأكثرين	الكلام بالذي للمتبتين

الطفرة في اللغة الوثوب وهي عند النظام عبارة عن قطع المسافة من غير
عماسة ولا محادة والترم النظام الطفرة ليتوصل بها إلى ما يعتقد في الجسم من
جواهر فردة لانهاية لها وذلك أنه ألزم عليه أن غلة لو قطعت جسما فقد
قطعت ما لا يتناهي فالترم الطفرة قليل له النملة في طمرتها في حير أم لا
وفي التحيز عنها محال وثبوت التحيز لا بد وأن يكون على معادلات الجسم
والا فلا تصل إلى آخره ويلزم منه أنها قطعت أحيانا لا تناسي وقطع ما لا
يتناهي محال وتمسك النظام في الاحتجاج على الطفرة بوجودها أنها الرحي
تحرك ودائرة القطب لا تساوي دائرة المحيط وفي الزمن الذي قطعت الدائرة
الصغرى قطعت فيه الدائرة الكبرى ولولا الطفرة لم يستقم ذلك والجواب
يفرض التفاوت في الحركة باعتبار أن أحد المتحركين تتخلل حركاته سكنات
والآخر يتوالى إلى حركاته والإنسان يشاهد في الرحي سرعة الحركة في المحيط
و بطاها فيما يلي القطب ولا دليل أقوى من المشاهدة قوله دائرة القطب مع
المحيط البيت أي حركة دائرة القطب مع حركة دائرة المحيط حجة
أو دليل لطفرة النظام سبب التقسيط أي تقسيط الحركتين على الدائرتين مع
عدم مساواتهما وإنحداز زمان القطع ولا يتأتى ذلك إلا بالطفرة قوله بل التفاوت
بنفس الحركة أي التفاوت بين المتحركين في نفس الحركة بمعنى أن حركات
أحدهما لتواليها وإنصالتها أكثر من حركات الآخر لا بسبب الطفرة وهذا هو
الجواب قوله فكل شبهة له مستدركة أي كل شبهة للنظام مردودة بحجاب عنها
وهذا من أصل أن سائر شباهته تنحل بهذا الجواب وقد ذكرناها في الشرح قوله
بسرعة المحيط والنسبة البيت هذا بيان التفاوت بمعنى أنه مترك بالمشاهدة أي
حكم العيان بسرعة حركة دائرة المحيط وبطء حركة دائرة القطب ولهذا إنحد

وما قطع الدائرتين لا للطرفة قوله فالحق في ذا الجزء قول الأكثرين من علماء
في الكلام البيت ينتج ما سبق أن الحق في الجوهر المفرد ثبوته وأن جواهر الجسم
متناهية وهو قول الأكثرين من علماء للكلام وبالذي للمشتين يتعلق بقول
أي قول الأكثرين بسبب الذي لهم من الحجج على ذلك المبتون هم الأكثرون
من المتكلمين فهو من إيقاع الظاهر موقع المصمر ويحتمل أن يتعلق بالحق أي
الثالث بسبب ما لهم من الحجج.

والجسم في مصطلح الكلام أقده جزان بانضمام
حيث تألفهما جسمان تأليف دين ذاك تأليفات

الجسم في اصطلاح المتكلمين المتألف فإذا تألف جوهران صار
جسمين إذ كل واحد متألف مع الثاني وقال بعضهم هما جسم واحد
والأول الصحيح لأن حد الجسم هو المتألف فإن فرضت التأليف نسبة
وإضافة فالإضافة معقولة لكل واحد منهما فإنك إذا قلت هذه مجادلة
لذلك صح في ضمنه أن تقول وذلك معاد لهذا وأن قدرته عرضاً على قول
من يرى ذلك فالعرض الواحد لا يقوم بجوهرين فلا بد أن يقوم بهذا
تأليف يوجب كونه مؤلفاً مع الآخر وكذلك يقوم بالآخر ولا يقوم
عرض واحد بمحلين قال إبن التلمساني والخلاف لفظي قوله تأليف دين
ذاك تأليفان ظاهر هذا الكلام أو نصه للتأليف عرض والصحيح خلاف
لأنه إضافة إذ لا يعقل الاجتماع والافتراق إلا بين اثنين

ثم الطرق منع الانتفاء	أثبتنا الأعراض بلا بقاء
لو جاز أن يبقى لتمام المعنى	بمثله يلزم أن لا يبقى
مع بقاءه بكل حال	مستلزم لمنع الانتفاء
والمنع من قيامه بنفسه	وذلك لازم لجميع جنسه

الأعراض على حذف مضاف أي أثبت حدوث الأعراض لأن الطرف و الإنتفاء إنما استدلوا بها على حدوث الأعراض أما الثبوت فدليله غير هذا و منهم من قال هو ضروري ويدل على أن هذا هو مراد المؤلف قوله في بنية الطالب وكل مرض حادث للطرق والإنتفاء ويتحمل أن كلام المؤلف على ظاهره ويكون مراده بالطرق والإنتفاء تناوب الأحكام الجائزة على الجواهر وهو دليل ثبوت الأعراض كما سنبينه ويؤيد هذا أنه أثبت الحدوث فيما بعد بالمشاهدة وذلك قوله الحدوث في الأعراض مشاهد وتقرير دلالة التناوب على ثبوت الأعراض أن نقول إذا تحرك الجوهر بعد أن كان ساكنا فقد زال اختصاصه بحيزه الذي ساكنا بتفريقه إياه ثم طرا أشغاله بحيز ثان وأشغال الحيز الأول والثاني جائران وكل جائز لا بد له من مقتضي والمقتضي إما نفس الجوهر أولا و نفس الجوهر لو إقتضت كونه شاغلا لحيز معين لإستحالة كونه مع بقاء نفسه في غيره فتعين أن المقتضي غيره وذلك الغير نفي أو إثبات والنهي لا إقتضاء له والإثبات مثل للجوهر أولا ومثل الجوهر جوهر ولا يكون جوهرًا لوجوب اشتراك المثليين في جميع صفات النفس والإقتضاء إنما يشت للنفس ولأنه لإختصاص لما لم يقم ببعض الجواهر دون بعض

والجوار كونه شاغلا للحيز مع فقدان جوهر آخر و العلة العقلية واجب فيها الانعكاس وما ليس يمثل إما أن يقتضي باختيار أولا والمختار لا بد له فعل والجوهر باق مستمر الوجود فلا يصح أن يفعل في حال بقائه فتعين أن يكون فعل فيه أمرا زائدا وهو العرض وإن كان بغير اختيار فلا بد من قيامه به ليكون له به اختصاص فيقتضي الحكم له دون غيره وقد تم هذا الدليل على القول بنفي الحال وإما على إثباتها فلا بد من زيارة لاحتمال أن يكون الرائد الذي أنتج الدليل حالا فيقال الحال لا تفعل على حيلها إذ الفعل لا بد أن يصح كونه مرادا ليصح وقوعه من الفاعل والمراد لا بد أن يتميز عند الفاعل ليصح قصده إليه والحال إنما يتميز باعتبار معناها الموجب لها إذ لو قدر تميزها باعتبار معقوليتها ثبتت لها حال بها تختص عن غيرها وفي ذلك إثبات الحال للحال فلا بد أن تتميز باعتبار معناها فتفعل مع وجود آخر موجب لها ولا بد من قيامه بالجوهر الذي أوجب له الحال المذكورة وهو الذي ابتغيناه وأما الاستدلال بطرق الأعراض وانتفائها على حدوثها فمتوقف على أن الطرق وكان من عدم أن القديم يستحيل عدمه وحينئذ يكون الطارئ حادثا بلا واسطة والمتنفي حادث بواسطة أن ما ثبت قدمه استحالة عدمه ومن أجل التوقف المذكور كان حدوث الأعراض كما ذكر في الإرشاد مبنيا على أربعة أصول إبطال قيامها بنفسها وإبطال إنتقالها وإبطال كونها وظهورها وإبطال عدم القديم وقد مرهن المؤلف هنا على الأولين ونذكر الرابع عند قوله بعد أن رفع الأزلي امتنع وقد نقل طائفة القول بكمون الأعراض وظهورها والكمون يطلق في الأجسام على الاستتار وهذا غير معقول في العرض وإنما معنى

الكمون المدعي في الأعراض وإنما توجد غير مقتضية حكمها ومعنى ظهورها إقتضاؤها حكمها والقول بالكمون والظهور باطل لأنه يؤدي إلى اجتماع الصدين في المحل الواحد لأن الجوهر إذا تحرك والسكون كامن فيه رمن حركته إجتمع الضدان فيه ضرورة وكان الخصم يرى أن أحكام الأعراض التي تتضاد ولا تضاد في أنفس المعاني الموجبة للأحكام ونحن نقول إنما تتضاد الأحكام لتضاد معانيها الموجبة لها إذ لو تنافت بأنفسها للزم إختصاص الحكم المضاد عن الحكم غير المضاد بأمر باعتباره يثبت التنافي وذلك إثبات الحال الحال وهو محال قوله بلا بقاء هو حال من الأعراض أي أثبت الأعراض حال كونها غير بليقية وهذا إشارة إلى انتفاء العرض بعد وجوده كما هو دليل على عدم بقاءه وذلك لأن يقال لو قدرنا بقاء العرض لاستحال عدمه والتالي باطل بالمشاهدة فالعدم مثله وبيان الملازمة أن العرض إذا بقي زماني فأكثر كان العدم طارداً عليه ليس بواجب له فلا بد له من مقتض ولا يصح أن يكون للعدم مقتض وسيأتي بيانه في إثبات بقاءه تعالى قوله لو جاز أن يبقى لقيام المعنى بمثله هذا مبني على اعتقاد قدماء الأشعرية أن الباقي ماقى ببقاء وأن الجواهر إنما صح بقاؤها لقيام البقاء بها فقالوا بناء على هذا لو بقيت الأعراض لزم قيام المعنى وهو محال وسيأتي أن التحقيق كون البقاء من السلوك لا من المعاني الشوتية قوله يلزم ألا يقنى هذا معطوف على قوله لقيام المعنى بمثله محذوف العاطف فهو دليل آخر تقديره لو جاز أن يبقى العرض للعدم ألا يقنى أي استحالة عدم وفتاؤه والتالي باطل فالمقدم مثله وهذا إشارة إلى الدليل السابق الذي نبه عليه بقوله بلا بقاء قوله منع بقاءه بكل حال

مستلزم لمنع الانتقال والمنع من قيامه بنفسه إنما كان عدم بقاء الأعراض
 مستلزماً لما ذكر من أجل أن انتقال العرض من محل إلى المحل الذي
 شوهد فيه يقتضي استمرار وجوده زمانين فأكثر لوجوده في المحل
 المنتقل عنه و زماناً فأكثر لوجوده في المحل المنتقل إليه وذلك حقيقة
 البقاء الذي فرضاً من إبطاله وكذا إنتقاله من قيام بنفسه إلى المحل الذي
 وجد فيه يقتضي زمانين فأكثر زماناً فأكثر لوجوده قائماً بنفسه وزماناً
 فأكثر لوجوده قائماً بالمحل فإذا إنتقال أو القيام بالنفس منزوماً للبقاء
 فيلزم من بطلانه بطلانهما فينظم الدليل هكذا لو صح إنتقال العرض
 من محل إلى محل أو من قيام بنفسه إلى محل لصح بقاؤه والتالي باطل
 فالمقدم مثله وقد مر بيان الملازمة ونقي التالي قوله وذلك لازم لجميع جنسه
 الإشارة بذلك إلى عدم صحة البقاء والمعنى أن الأعراض كلها يستحيل
 بقاؤها بل بنفس وجودها لعدم وسواء ما شوهد فيه ذلك كالحركات
 والأصوات أولاً كما الألوان والاعتقادات وهذا قول الأشعرية سوى
 القاضى تفصيل مذكور في الشرح فأشار المؤلف إلى أنه لا تفصيل في
 ذلك كما يقوله المخالف.

هنا مختصر العالم في الأجرام	وتأثم بها على التتـــام
هناك إما جوهر أو عرض	كل هو الحادث ذاك العرض
تلازم الحدوث في الأعراض	مشاهد سوى بالاعتراض
والى محلها الذي تــــلازم	إذ لا يصح العيق للمــــلازم
لو قدم الجوهر كان ساكنــــا	أو متحركاً لزوماً كائــــنا
والتالي باطل بقسميه معــــا	لأن رفع الأزلي امتــــمــــا

أدخل الماء على الحصر لكونه نتيجة عما مر من نفي الرائد ومعنى
على التمام على إجماع وموافقة بمعنى أنهما لا يتفارقان فلا توجد
الأعراض بدون الجواهر ولا تعري الجواهر عنها والإشارة بذلك إلى العالم
وحدوث الأعراض بعدم هنا بقوله والحدوث في الأعراض مشاهد ليرتب
عليه حدوث الجواهر وكن بالحدوث من دليله الذي وهو التغير من عدم
إلى وجود ومن وجود إلى عدم وهو المعبر عنه أولاً بالطرو والانتفاء على
احتمال وهذا لأن الحدوث كما مر ثابت العقل لا بالحس أو ما حدوث
الجواهر فقد أشار إليه بقوله تلازماً أي في الوجود بحيث لا يوجد أحدهما
بدون الآخر والجواهر إذا كان لا يعري عن الأعراض الحادية يكون
حادثاً لا محالة إذ لو كان قديماً لسبقها وهو خلاف ما فرض من التلازم
واستحالة التعري معلومة في أكوان العالم بالضرورة لأنه لا يمكن أن يقرر
في العقل جسم ليس يتحرك ولا ساكن ولا مجتمع ولا مفترق وهي
تكفي في الاستدلال على حدوث الأجرام وإن شئت فاستدل باستحالة
عزو الأجرام عن الأكوان وعلى استحالة عروها عما عدها من أجناس
الأعراض وذات أن قبول الموصوف لجميع صفاته نفسي لذاته لا يختلف
ولا يطرأ على الذات ليلزم التسلسل في احتياج القبول إلى قبول وهلم
جراً. فلو جاز العرو عن بعضها لجاز العرو عن جميعها واللازم ما ظل لما
مر فالملزوم مثله وإذا ثبت ملازمة الجواهر للأعراض الحادثة لزم حدوثها
ضرورة أن الملازم لشيء لا يسبقه فيكون حادثاً مثله قوله لو قدم الجوهر
البيتين هذا دليل على استحالة عدم الجوهر وذلك بملازمته للمحركة
والسكون وهما لا يتصور قدهما فيلزم حدوث الجوهر لا محالة والفرق

بين هذا وما قبله أن حدوث الأعراض بينة فيما قبل بالتغير المشاهد وها
 اثنت حدوث الحركة والسكون بطريق آخر ونظمه أن يقال لو وجد جوهر
 في الأزل لم يخل أن يكون فيه متحركاً أو ساكناً لكن التالي باطل فالمقدمة
 مثله وبيان الملازمة أن الجوهر ملازم للحركة والسكون لأن التحيز نفسي
 له فإن بقي في حيزه فهو ساكن وإن انتقل عنه فهو متحرك وبيان نفي
 التالي أن تقول الحركة لا تكون أزلية لعدم إمكان بقائها وللزوميتها سبق
 الكون في الحيز المستقل عنه والأزلي لا يكون مسبوقاً بعيره ويستحيل رفعة
 وهذا السكون أزلياً وإلا لاستحال عدمه فيستحيل أن يتحرك الجوهر دائماً
 والعقل والمشاهدة تكذبه والدليل على استحالة رفع الأزل وأن ما ثبت
 قدمه استحالة عدمه أنه لو قدر لحرف العدم للأزلي لكانت ذاته تقبل
 الوجود والعدم لفرض إتصافه بهما ولا تتصف ذاته بصفة حتى تقبلها ولو
 قبل العدم لكان هو والوجود بالنسبة إلى ذاته سببين وإذا القبول للذات
 نفسي لا يختلف فيلزم إفتقار وجوده إلى موجود يرجحه العدم الجائز
 فيكون حادثاً هذا خلف فثبت بهذا البرهان أن القدم يستلزم البقاء وأن
 تجويز العدم اللاحق يوجب ثبوت العدم السابق وهذا برهان مختصر وهو
 مع اختصاره قطعي لا شبهة في شيء من مقدماته والدليل المشهور بين
 المتكلمين فيه طول وتقسيم لم يجمع على بطلان جميع أقسامه وبيانه أن
 يقال لو طرأ العدم على القديم لوجب أن يكون له مقتضى إذ طرأ أمر لنفسه
 لاسيما إن كان مرجوحاً كهذا محال ضرورة والمقتضي إما باختيار أولاً
 والمقتضي المختار لا يفعل العدم إذ ليس بفعل وغير المختار إما عدم شرط
 أو طريان صد وباطل أن يكون عدم شرط لأن ذلك الشرط إن كان قديماً

بقيا الكلام إلى عدمه ولزم التسلسل وإن كان حادثا لزم وجود القديم في الأزل بدون شرطه وهو محال وباطل أن يكون طريان ضد لأنه إن طرا قبل إعدام القديم لزم اجتماع الضدين وإن طرا بعد إعدامه فقد إعدم القديم بغير مقتضى لإستحالة تأخر المقتضي عن أثره وأبضا يلزم في الصد ترجيح المرجوح ولا أقل من المساوي أدفع القديم السابق وجوده لطريان هذه أولى من العكس وأيضا فالضد إن قام بالقديم لزم اجتماع الضدين والا بطل اقتضاه لعدم الاحتصاص فهذا هو الدليل المشهور الذي أشار إليه في الكلام على استحالة بقاء الأعراض وبعض مقدماته وهي قولنا والمختار لا يفعل العدم غير مسلمة عند القاضي لكونه يقول القدرة تتعلق بالإعدام كما تتعلق بالإيجاد ولهذا توقف في استحالة بقاء العرض .

ولا يصح نفي الأول	عن الحوادث ولا نوعيه
برهانه بالقطع والتطبيق	تقريره عند ذوي التحقيق
جملة ما حدث للطوفان	طبق ليو من على البيان
ان لم يكن في الثاني خلو الأول	فانكل والجزء سوى في المثال
فالمثاني بالتقيض حقا	بقطع الأول التناهي صدقا
والجمع بين النفي للنهائية	والإنقضاء مستحيل فابية

قد مر أن إبطال حوادث لأول لها من الأصول التي ينسب عليها حدوث العالم وذلك أنه يستدل بحدوث الأعراض على حدوث الجواهر لما بينهما من التلازم فلا بد أن يكون للأعراض الحادثة مفتوح وإلا لم يدل ملازمة الجواهر لها على حدوث الجواهر لأن نوع الأعراض حينئذ

قديم فيكون الجوهر الملازم له قديما وقد اجتمعت الملل كلها على حدوث ما سوى الله ولم يخالف إلا شردمة من الفلاسفة والإشتغال بتصصيل مذهبهم في ذلك يطول والخاصل منه أن قدمائهم أثبتوا قدماء خمسة واجب الوجود وسموه عقلا لم نفسا وهيلولا ودهرا وخللا وصار جماعة من متأخريهم إلى أن العالم العلوي قديم بذاته وصفاته إلا الحركات فإنها حادثة بأشخاصها قديمة بأنواعها فلا حركة إلا قبلها حركة لا إلى أول وأما العالم السفلي وهو عالم الكون الفساد وما تحت مقعر فلك القمر فقالوا إن هيو لا قديمة وكل ما فيه من الصور والأعراض حادثة بأشخاصها قديمة بأنواعها فلا ولد إلا وقبله والد ولا بيضة إلا من دجاجة ولا دجاجة إلا من بيضة ولا زرع إلا زرع إلا من بدر وتوقف جالينوس في قدم ما دعوا قدمه ومذهبهم في ذلك ركيكة جدا لا يرضى بمقالتها مومن ولا مطلق عاقل إلا من سلب عقله وإيمانه ولا حول ولا قوة إلا بالله وقد اعتنى المتكلمون بإبطال حوادث لا أول لها فذكر لإبطالها أوجها عديدة منها برهان القطع والتطبيق وعليه اقتصر المؤلف وتقريره عند السيد الشريف أن يقال لو تسلسلت الحركات متعاقبة بلا نهاية كان لنا أن نفرض من حركة ماكدورة معينة مثلا على ما لا بداية له جملة واحدة ونفرض أيضا من حركة قبلها بمقدار سكاه كعشر دورات مثلا جملة أخرى ثم نطبق الحملتين الحرة الأول من أحدهما بالأول من الأخرى والثاني بالثاني وهكذا لا إلى نهاية فإن كان يزاء كل من أجزاء الجملة الزائدة جزء من أجزاء الجملة الناقصة كان الشيء مع غيره كهولا مع غيره فيكون الزائد مساويا للناقص هذا باطل وإلا وجد في أجزاء الزائدة ما لا يوجد يلازته من الناقصة حرة

فتقطع الناقصة ضرورية فتكون متناهية والزائدة إنما تزيد عليها بمتناه
والرائد على المنتاهي بمتناه قدناه بلا شبهة فتكون الزائدة أيضا متناهية
فيلزم تناسيها وهو خلاف المقروض أعني عدم تناسيها في تلك الجهات فلو
كانت الحركات غير متناهية كانت متناهية وما استلزم وجوده عدمه كان
محالا قطعاً قوله ولا يصح نفي الأولية البيت عبر بالتنوعية لأنه قد قيل
بقدم النوع دون الشخص بخلاف العكس قوله برهانه بالقطع والتطبيق
أي تقطع جملة عن زيادة جملة عن زيادة حوادث وتطبق إحدى الجملتين
على الأخرى أي تقاس بها وتنظر معها قوله تقريره عند ذوي التحقيق أي
تقرير برهان القطع والتطبيق وتقرير مبتدأ وخبره جملة ما حدث للطوفان
الآيات الأربعة أي تقرير هذا الكلام أو مضمن هذا الكلام قوله جملة ما
حدث للطوفان البيت أي جملة ما حدث عند الطوفان إلى الأزل مطبق
على ما جملة ما حدث عند يومنا إلى الأزل قوله إن لم يكن في الثاني
خلو الأول البيت أي إذا طبقت إحدى الجملتين الأخرى فإن لم يكن في
الثاني الذي هو مجموع ما من يومنا إلى الأزل وهو الكل خلو الأول الذي
هو المجموع ما من الطوفان إلى الأزل وهو الجزء أي إن لم يكن في الثاني
جزء يخلو عنه الأول بل كان يزاء كل من أجزاء الجملة الزائدة جزء من
أجزاء الجملة الناقصة كان الناقص مساويا للزائد والجزء مساويا للكل
وهما محال والمثل من كلام المؤلف الظاهر أنه بفتح الميم والتاء أي كما
سواء في المثل أي المقروض قوله فالمتناهي بالنقيض حقيقاً بقطع الأول فرع
من إبطال القسم الأول وهذا بيان بإبطال القسم الثاني أي فالمتناهي حقيق
بالنقيض بسبب إنقطاع الأول وهو الناقص ونقيض المتناهي أي يلزم في

هذا القسم أن يكون غير المتناهي متناهيًا وهو محال أيضًا وهذا إشارة إلى معنى قول السيد وإلا وجد في أجزاء الزائدة ما لا يوجد بإزائه من الناقصة حرة إلى آخره قوله التناهي صدقًا أي صدق به رأي أي حكم به فيما فرض غير متناه وهو تأكيد لما قبله ثم به البيت قوله والجمع بين النفي والنهاية البيت هو تمام ما قبله أي يلزم أن يجمع ثبوت النهاية ونفي النهاية وهو محال فإذن لو وجدت حوادث لا أول لها لزم أن يساوي الناقص الزائد أو أن يجمع الثبوتان ثبوت النهاية ونفيها والتالي محال بقسميه فيستحيل المقدم.

قالوا حدوث حادث إمكانه	مقدم موصوفه بيان
قد ثبت المحل وهو سابق	عن حادث فهو لذلك لاحق
فلذا ثبت صفة إلا مكان	يجمع بل ترجع للأذهان
إن سلم الثبوت في التسلسل	يلزم في المحل أولاً محصل
إن سلم الحصول لا يسلم	تقدم الزمان بل ذا حكم
عليه بأنه كسبق الجـ	من المركب مما في البـ

هذه شبهة للفلاسفة في قدم الهيولي وجوابها أي قال القائلون بقدم الهيولي إذا ثبت تقدم الإمكان على وجود الحادث والإمكان وصف ثبوتي استدعى محلاً يوجد فيه إذ لا يقدم بنفسه وذلك المحل هو الهيولي وحدث مبتداً وحبره جملة إمكانه مقدم وموصوفه مبتداً أو الخبر بيانه أي موصوف الإمكان بيانه أي محل الذي يوجد وبين فيه وأبين من هذا أن يكون التقدير قالوا بيان قدم العالم حدوث حادث إلى آخره وموصوف فاعل فعل محذوف

أي فيسعدم موصوفه قوله وهو سابق عن حادث أي والمحل سابق على حادث وهي جملة حالية وعن بمعنى قوله فهو لذلك لا حق لثبوت سبق المحل وهذا تأكيد لما قبله قوله ثبوت صفة الإمكان يمنع البيت المع طلب الدليل أي لا نسلم أن الإمكان وصف بثبوتي فهاتوا الدليل على ذلك بل ترجع صفة الإمكان إلى حكم الذهن وتقدير الفعل وهو القصاء فإنه لا يلزم من فرض وجوده ولا معرفة محال وحسب لا نستدعي محلا قوله إن سلم الثبوت فالتسلسل يلزم في المحل أي إن سلم الإمكان ثبوتي يستدعي محلا لزم التسلسل في المحل وهذا إشارة إلى قول ابن التلمساني ثم ما ذكروه يلزم منه إثبات هيولي للهولي فإنها ممكنة وإمكانها سابق على وجودها ويتسلسل قوله إذ لا يحصل أي التسلسل لا يحصل أي لكن اللازم باطل فالملزوم وهو كون الإمكان ثبوتيا يكون مثله قوله إن سلم الحصول لا يسلم تقدم الزمان البيتين المراد بالحصول الثبوت ولم يعبر به لنقل التكرار أي وأيضا وإن سلم أن الإمكان ثبوتي فلا يسلم أنه متقدم على وجود الممكن بالزمان حتى يلزم ثبوت الهولي وهذا إشارة إلى قول ابن التلمساني ولو سلم أنها صفة ثبوتية فهي راجعة إلى صفة نفس الممكن وهي في الحقيقة جبرته وتسميتها صفة باعتبار أنها تقال على الماهية لا أنها تقوم بها قيام السواد بمحمده وسبقها على الوجود سبق بالدات لا سبق تنفرد به عن الوجود وذلك حكم جميع صفات النفس أعني وجوب التقدم في الذهن والوجود تقدما ذاتيا والإشارة بقول المؤلف ذا إلى الإمكان وسبق الجزء على المركب سبق ذاتي ولا يلزم كونه رمائيا ومعنى قوله معا في البدء أن الإمكان والممكن مبدؤان معا لا سبق لأحدهما على الآخر في الخلق والتقدير هما في البدء معا.

فحاجة العالم بالضرورة	إلى قديم موجود مشهوره
مشاهد الأحداث أو إمكان	مجموع ذينك لــــه بيان
قبل الأحداث الشرطية ذات التالي	وقيل ذانك هما شرطان
والإعتبار بدوات المحدثات	ومثل ذاك اعتبروه في الصفات
فهــــه الثمان باعتبار	منــــاهج النظر للنظائر
أولها طريقة الخلــــل	والأكثرين وهي في التريل
قد استدل بحدوث الجسم	دل على محدثه بالجزم
والثان ذات ممكن في ذا الطلب	ترجيحها مفتقر إلى السبب
وثالث الوجوه في ذا الفرض	إذا استدل بحدوث العرض
كما يكون في انقلاب السطحة	عاقبة ومضفة في السطحة
دلت على خالفها العليــــم	القادر المرید بالتعلیم
ورابع الوجوه إمكان العرض	خصوصه بجوهر له عرض
مفتقر فيه إلى المخصص	أراد له على التخصــــص
معتبر الوجهين ذاك ظاهــــر	يدركه من يعتني لا قاصر

أي دا حدوث العلم فحاجته حينئذ إلى موجود قديم ثابتة بالضرورة وقضية إفتقار الحادث إلى محدث قضية مشهورة عند جميع المميزين وهذا مراد المؤلف بالشهرة لا ما اصطلاح عليه المطلقون في تقسيم القضية إلى المشهورية وغيرها ويحتمل أن تكون مشهورة منصوبة على الحال من الضرورة أي حال كون الضرورة مشهودة بينة عند جميع العقلاء وهذا الذي أشار إليه هو رأي الفخر والأكثر على خلافه وأنها قضية بظنية لكن تعلم سطر قريب فإن ما لا يترجح باعتبار نفسه إذا ترجح يكون

ترجح غيره لا محالة وإلا لزم التناقض فلنقرب هذه الدعوى طر قوم
 أنها صورية وطريقة من يستدل على افتقار الحادث إلى سبب طريقة
 من يشوب الحدوث بالإمكان عند الاستدلال على وجود الصانع وعلى
 هذه الطريقة حول إمام الحرمين وقد اختلف المتكلمون في منشأ حاجة
 احداث إلى صانع فقبل الإمكان وهو إختبار ناصر الدين البيضاوي
 وجماعة وقيل الحدوث وهو عمدة أكثر المتكلمين وقيل مجموعهما
 على أن كلا جزء وقيل الإمكان بشرط الحدوث والحق أنها كلها طرق
 موصلة إلى العلم بالصانع وهي إما أن تعتبر في الذوات أو في الصفات
 فتكون الطرق الموصلة ثمانية من ضرب أربعة في اثنين قوله منشأها
 حدوث أو إمكان البيت أي منشأ الحاجة وحدوث إشارة إلى القول الأول
 وإمكان إلى القول الثاني ومجموع معطوف بحذف العاطف أي مجموع
 دينك ومعنى قوله له بيان أي للثالث بيان وتفصيل بينه في البيت الذي
 بعده قوله والإعتبار بذوات المحدثات البيت أي واعتبار العلل الأربع في
 ذوات المحدثات وكذا في صفاتها بمعنى أنها تعتبر في الذوات وتعتبر في
 الصفات فتكون طرق الاستدلال ثمانية كما مر وإليه أشار بقوله فهذه
 الثمان البيت وهذه مبتدأ وخبره للنظر أي فهذه الثمان ثابتة للنظر في
 اعتبار مناهج النظر أو الخبر باعتبار أي فهذه الثمان ثابتة باعتبار مناهج
 النظر كأنما أو التكاثر للنظر قوله أولها طريقة التحليل والأكثر في أي
 أكثر المتكلمين وأول الطرق طريق الاستدلال بحدوث الدوات على
 وجود الصانع قوله وهي في التنزيل هو قوله فلما جن عليه الليل رأى
 كوكبا قال هذا ربي فلما أقبل قال لأحب الأقلين إلى آخر استدلاله قوله

استدل بحدوث الجسم البيت بياته أن أقول الكواكب يدل على حدوثه
 فيكون له محدث فهو إذن مفتقر مربوط فكيف يكون ربا وهذا راجع
 إلى قولنا العالم حادث وكل حادث فله محدث فالعالم له محدث قوله
 والثاني ذات ممكن في ذا الطلب البيت أي والثاني في هذا المطلب أن
 يقال ذات ممكن ترجيعها مفتقر إلى السبب ونظم الدليل العالم ممكن
 وكل ممكن فله مؤثر قوله وثالث الوجوه في ذا الغرض الأبيات الثلاثة
 الثالث هو الاستدلال بحدوث الأعراض أما في الأنفس مثل ما نشاهد
 من انقلاب النطفة علقة ثم مضغة ثم لحما ودما إذ لا بد الأحوال الطارئة
 على المنطقة من مؤثر صانع حكيم لأن حدوث هذه الأطوار لا من فاعل
 محال وكذا صدورها من مؤثر لا شعور له لأنها أفعال عجز العقلاء عن
 إدراك الحكمة المودعة فيها وأما في الأفق كما نشاهد من أحوال الأفلاك
 والعناصر والحيوان والنات والمعادن قوله ورابع الوجوه إمكان العرض
 البيئين خصوصه مبتدا وجملة له عرض وصف لجوهر أي بجوهر
 عرض والعرض له وخبر المبتدا مفتقر بفتح القاف وضمير فيه يعود على
 خصوص وضمير أراده يعود على العرض وضمير له يعود على الجوهر
 والمخصص وجدته في النسخ بلام التعريف ولو أسقطها لكان أحسن أي
 والرابع الاستدلال بإمكان الأعراض وهو أن الأجسام متماثلة باختصاص
 كل عالم من الصفات جائز فلا بد في التخصيص من مخصص قوله معتبر
 الوجهين داك ظاهر البيت أي معتبر الوجهين الباقيين من الأربعة وهما
 علة مجموعة الإمكان والحدوث على أن كلا جزء أو علة الإمكان بشرط
 الحدوث فاللام في الوجهين للعهد ومعتبر يحتمل أن يكون إسم مفعول

أي المعتبر من الطرف في الوجهين ويحتمل أن يكون إسم مصدر أي اعتبار الوجهين الباقيين في الإستدلال ظاهر ما سبق لمن اجتهد واعتنى بتحصيل العلم لا للقاصر في ذلك والطرق المعتبرة في هادين الوجهين أربعة تصناف للأربعة السابقة يكون المجموع ثمانية كما مر وأحال هذه على تلك لأنها مركبة منها.

للحكماء في مثل هذه القصود	مدبر العالم واجب الوجود
لذاته تولا وجوده إنتفى	وجود غيره ببرهانه وفى
لو كان واجبا لغيره لزم	دور التسلسل محاله علم
لو أثر المؤثر في مؤثره	لكان سابقا على مؤثره
هذا المؤخر مقدم على	نفسه فالحال في الدور انجلى
ولو تسلسل المؤثر التفسى	أثره التطبيق في هذا كفى

قال السعد التفتزاني وطريق إثبات الواجب عند الحكماء أنه لا شك في وجود موجد فإن كان واجبا فهو المراد وإن كان ممكنا فلا بد له من علة بها يترجح وجوده فيما أن يلزم الدور أو التسلسل وهو محال وينتهي إلى الواجب وهو المطلوب إنتهى قال في الطوابع في بحث الدور والتسلسل أما الدور فلأن صريح العقل جازم بتقدم وجود المؤثر على وجود أثره فلو أثر الشيء في مؤثره السابق عليه لزم تقدم وجوده على نفسه بمرتبتين وهو محال وأما التسلسل فيدل على بطلانه وجهان الأول لو تسلسل العلة إلى غير النهاية فلتفرض جملتين إحداهما من معلول معين والأخرى من المعلول الذي قبله وتسلسلا إلى غير النهاية فإن استغرق يلزم انقطاعها

والأولى تريد عليها بمرتبة فتكون أيضا متناهية إنتهى كلامه في الوجه الأول
 فإن استعرت الثانية الأولى بالتطبيق من الطرف التناهي يكون التقيص
 مثل الرائد وقد مر تقرير برهان التطبيق في إبطال حوادث لا أول لها
 واللام في البابين واحد قوله لولا وجوده إنتفى وجود غيره البيت أي لولا
 وجود واجب الوجود بأن يفرض عدم المستند إليه بالكلية أو يفرض ممكنا
 وبرهان انتفاء وجود الغير حينئذ ما دل على احتياج الممكن إلى المقتضي
 والحدث إلى المحدث وعلى إبطال الدور والتسلسل قوله دور تسلسل هو
 على حذف العاطف أي دور أو تسلسل قوله محاله علم أي محال ما ذكر
 من الدور والتسلسل قوله له أثر الأثر في مؤثره لكان سابقا على مؤثره أي
 لوجوب سبق الفاعل على فعله ومؤثر الأول بكسر التاء والثاني بفتحها
 وهما وقعان على شيء واحد قوله هذا المؤخر مقدم على نفسه أي فلزم أن
 يكون الأثر المؤخر مقدما على نفسه لأنه إذا أثر في مؤثره يكون مقدما على
 مؤثره المقدم على أثره فيكون الأثر مقدما على نفسه ويلزم مثل ذلك أيضا
 في المؤثر وكذا يلزم أيضا أن يتأخر كل منهما على نفسه وهو بين.

فصل تعاليف الذات ذاتها	نفسه ووصفها صفاته
فهو القديم الذي لا شيء	له ولا لو صفه تشبيهه
لوصح الاشتراك ثم الإمتياز	للزم التركيب وهو لا يجاز
لأنه الفاعل باختيار	فلا يصح ذاك بالانظار
لو فرض التركيب من جزئيين	لو جبت صفاته لذيئس
أما الكل في التعدد محال	أو واحد أو جملة أيضا محال
من التمانع واللافتقار	وقسم عما امتنع باستقرار

قال السيد الشريف ذاته تعالى مخالفة لسائر الذوات واليه ذهب بقاة الأحوال قالوا والمخالفة بينه وبينهما لذاته المخصوصة لا لأمر زائد عليه وهو مذهب الشيخ الأشعري وأبي الحسين البصري فإنهما قالوا المخالفة بين كل موجودين من الموجودات إنما هو بالذات وليس بين الخلائق إشتراك إلا في الأسماء والأحكام دون الأجزاء المقدمة وعلى هذا فهو منزّه عن المثل أي المشارك في تمام الماهية والنند الذي هو المساوي تعالى عن ذلك علوا كبيرا وقال قدماء المتكلمين ذاته تعالى مماثلة لسائر الذوات في الذاتية والحقيقة وإنما تمتاز عن سائر الذوات بأحوال أربعة الواجبية والحيية والعالية والقادرية هذا قول أبي على الجبائي وأما عند أبي هاشم فإنما تمتاز عما عداه من الذوات بحالة خامسة هي الموجبة لهذه الأربعة يسميها بالإلهية قالوا ولا يرد عليه قوله تعالى ليس كمثله شيء لأن المماثلة المنفية ها هنا المشاركة في أخص صفات النفس دون المشاركة في الذات والحقيقة لنا في إثبات المذهب أنه تعالى لو شاركه غيره في الذات والحقيقة يخالفه بالتمين ضرورة الاثنينية فإن المتشاركين في تمام الماهية لا بد أن يتخالفا بتمين وتشخص حق تمتاز به هويتها ويتعدد ولا شك أن ما به الإشتراك غير ما به الإمتياز فيلزم التركيب في هوية كل منهما وهو يناي الوجوب العقلي صبح من شرحه للمواقف قال المؤلف في نعية البرهان على استحالة التركيب هو أن الله تعالى فاعل بالاختيار والفاعل بالاختيار يستحيل عليه التركيب قاله تعالى

يستحيل التركيب أما الصغرى فلأنه لو لم يكن فاعلا بالاختصار بل كان فاعلا بالذات ثم يتخصص في الأفعال مثل عن مثل واللازم باطل فالملزوم مثله وأما الكبرى فلأن الفاعل بالاختيار يجب إتصافه بالعلم والقدرة والإدارة والحياة فلو فرض تركيب ذاته من جزئين فإما أن يقوم بكل جزء علم وقدرة وإرادة فيلزم التعدد أو يقوم بالجملة صفة واحدة فيلزم إنقسام ما ينقسم أو يقوم ببعض دون البعض فيلزم الافتقار إلى المخصص فتبت أن الفاعل بالاختيار يستحيل عليه التركيب إنتهى قوله وهو لا يجاز أي التركيب قوله لأنه الفاعل باختيار أي فتجب له صفات الاختيار المذكورة وحينئذ إما أن يقوم تلك الصفات بكل جزء فيكون كل جزء إلها وهو باطل بدليل التمانع وغيره مما سيأتي أو تقوم بجزء واحد فيفتقر إلى مخصص فيكون حادثا أو تقوم بالجملة فيؤدي إلى انقسام المعنى وهو محال قوله أو واحد أو جملة هما بالخفض عطا على كل قوله أيضا بحال أي وجوب الصفات للواحد أو الجملة قوله من التمانع والافتقار البيت أي من أجل التمانع وهو مرتب على ما قبله فالتمانع راجع إلى قيام الصفات بالكل المستلزم التعدد والافتقار راجع إلى قيامها بالواحد وقسم ما امتنع قسمه راجع إلى القيام بالجملة فمن التمانع يتعلق بمحذوف تقديره استحالة جميع ذلك من التمانع والافتقار وانقسام ما لا ينقسم.

وجوبه الذاتي قاض بالقدم	مع البقاء فينتفي عند العدم
وجوهر وعرض وجسم	مركب العقل كذا والكسـم
ولو كان مثل الأحداث للزم	حدوث بطلانه به جـزم
وجوده منزوع عن الزمـان	مقدم عن الجهات والمكان

قد سبق في طريق الحكماء الاستدلال على أنه تعالى واجب الوجود لذاته لأنه وجوده مستفاد من غيره وإذا وجب له الوجود لم يقبل العدم مطلقا لا سابقا ولا لاحقا فلزم من ذلك قدمه سبحانه وبقاؤه واعلم أن القدم يطلق في مقتضى اللسان بآراء معنيين يطلق على ما توالى على وجوده الأزمنة ومنه قوله تعالى كالمرجون القديم وبهذا الاعتبار يقال أساس قديم وبناء قديم وهذا الاعتبار مستحيل عليه تعالى إذ وجوده ليس وجودا زمانيا ولانسبة للزمان إلى وجوده البتة إذ هو من صفات المحدثات كما سيأتي بيانه وبطلق القدم أيضا على ما أول لوجوده أي وجوده أزلي لم يسبقه عدم والقدم باعتبار هذا المعنى الثاني هو الثابت له جل وعلا والدليل على وجوب القدم والبقاء له سبحانه هو الدليل على أنه واجب الوجود وقد مر أيضا استحالة العدم على القديم ولأنه لو لم يكن قديما لكان حادثا فيفتقر إلى محدث ويلزم الدور أو التسلسل و الخصوم يحوادث لا أول لها سلموا أن التسلسل في الأسباب والمسببات مستحيل وذكر المؤلف القدم والبقاء في باب التنزيه يقتضي أن مختاره فيهما أيهما من السلوب وهو مختار المحققين من المتأخرين فالقدم عبارة عن سلب العدم والبقاء سلب لحوقه وسيأتي خلاف من خالف في ذلك وإبطال قوله إن شاء الله قوله وجوهر وعرض وجسم البيت

جوهر معطوف على العلم أي فينتفي عنه العلم لكونه واجب الوجود قديماً باقياً وينتفي عنه أن يكون جوهر المخلقة تعالى الحوادث والخواهر كلها عاتلة ولأن الجوهر هو المتحيز فلا يكون إلا حادثاً كما سبق وهو سبحانه قديم وكذا يستحيل أن يكون عرضاً على اختلاف أنواع العرض لمخالفته تعالى للحوادث ولثبوت حدوث الأعراض ولوجوب القيام بالنفس له تعالى وكذا يستحيل أن يكون جسماً لما سبق في الجوهر ولتركيبه وبالحملة فوجوب الوجود يستلزم نفي ذلك كله وأشار بقوله مركب العقل إلى أنه لا فرق في الإستعالة بين المركب من أجزاء حسية كالجسم عند المتكلمين والمركب من أجزاء عقلية إما من مادة وصورة كالجسم عند الحكماء أو من جنس وفصل كالإنسان والطائر والبياض والسواد وأما قوله وكم فتكملة لليت وإلا فالكم المتفصل لا ترتب استحالة على ما سبق كما يترتب ما قبله فلا يحسن على المقرون بفاء السبب وإذا عرفت استحالة التركيب عرفت استحالة التجزئة التي أثبتتها النصارى لألهتهم تعالى الله عن ذلك فإنهم اعتقدوا أن معبودهم جوهر أي أصل الأقانيم وذلك له عندهم ثلاثة أقانيم أقنوم الوجود ويمبرون عنه بالأب وأقنوم العلم ويمبرون عنه بالإبن والكلمة وأقنوم الحياة ويمبرون عنه بروح القدس ثم قالوا مجموع الثلاثة إله واحد فجمعوا بين نقيضين وحدة وكثرة وجعلوا الذات تتركب من مجرد أحوال لا وجود لها أو وجوه واعتبارات لا توجد إلا في الأدهان وذلك غير معقول العاقل والأقنوم كلمة يونانية والمراد بها في ذلك اللة أصل الشيء ويعني بها النصارى الأصل الذي كانت عنه حقيقة إلهاهم وقد

طولوا في دليل الحصر في الثلاثة فقالوا الآن الخلق والإبداع لا يتأتى إلا بها
فقبل لهم والإرادة والقدرة لا يتأتى الخلق إلا بهما فأحكموا بأن الأقسام
خمسة قوله لو كانت مثل الحوادث للزم حدوثه البيت أي لو كان مثل
الحوادث في كونه جوهرًا أو عرضًا للزم حدوثه والتالي باطل والمقدم
مثله وبيان الملازمة أن المثليين يلزم إستوائهما في جميع الأحكام العقلية
وقد وجب الحدوث لجميع الجواهر والأعراض فكذا يجب لمماثلها
ونفي التالي بين ما سبق قوله وجوده منزّه عن الزمان أي وجوده سبحانه
وتعالى ليس وجودًا زمنيًا ولا نسبة للزمان إلى وجوده البتة إذ هو من
صفات المحدثات فيكون حادثًا ضرورة فإن الزمان إما عبارة عن مقارنة
متحدد أي حادث لحادث كمقارنة السفر لطلوع الشمس مثلاً فثبوته
فرع وجود مادتين مقترني الوجود لأنه نسبة بينهما والنسبة تتأخر عن
وجود المنتسبين ولا يتجدد في الأزل بل الزمان وإما عبارة عن حركات
الأماك وما يرجع إليها من الساعات وأجزائها وتعاقب الليل والنهار
والزمان بهذا المعنى هو الموجود كثيرًا في تصارف أهل العادات ولا شك
في انعدام الزمان بهذا المعنى أيضًا في الأزل إذ لا فلك فيه ولا حركة
لبرهان حدوث ما سوى الله ويستحيل أن يمر عليه تعالى الزمان بهذا
المعنى لأنه إنما يمر ذلك على الأملاك وما أحاطت به كما سجن في جوفه
وهو سبحانه منزّه أن يكون له مع شيء من العالم اتصال أو إتصال قوله
مقدس عن الجهات والمكان إستدل الفخر على نفي المكان والجهة بأن
داته تعالى لو كان مختصًا بمكان وجهة لكان إما أن يصح عليه أن يحرح
مها أو لا يصح فإن صح لزم كونه محلًا للحركة والسكون وكل ما

إشاد لا واحد فالإتحاد وإن كان علما كان الموجود غيرهما وإن عدم أحدهما دون الآخر إمتنع الإتحاد لأن المعلوم لا يكون عين الموجود وإذا عرفت إستحالة افتقاره إلى محل واتحاده به فكذا يستحيل قيام صفته بذات غيره وحلولها فيه وإتحاده بها فيطل ما قالت النصارى أهلكهم الله أن أقنوم الكلمة اتحد بنا سوت عيسى عليه السلام واختلفوا في معنى الإتحاد على أقوال وكلها بنية البطلان دالة على ركازة إلهامهم وقد أوضحنا ذلك في الشرح قوله أو حلول ظاهره التكرار مع قوله وماله بغيره حصول إلا أن يحمل على حلول الصفة ويكون تنبيهها على معتقد النصارى في المسيح.

ولا يجوز وصفه بـ	كثرة أو أتم أو غـ
وكل قاض بحدوث الذات	ممتنع كذا في الصفات
يصدق كل قابل للحوادث	هو توضحه بذلك حوادث
فكل ما ليس بحدوث فـ	يقابلها عكس نقيضها إنجلا
قلوا من الأعراض أفعال الحكيم	كالحكم قلنا بالصفات للمليم

قال في بغية الطالب ذات الباري سبحانه يستحيل أن تكون محلا للحوادث كالأعراض برهانه أن كل ما كان قابلا للحوادث فإنه يمتنع خلوه عن الحوادث و كل ما يمتنع خلوه عم الحوادث فإنه يكون حادثا فينتج كل ما كان قابلا للحوادث فإنه يكون حادثا وهذا الدليل بعينه هو الدال على حدوث الأجسام فإنه أن يكون مقوصا وإما أن لا يكون إلا قابلا للحوادث فمتى صدق أن كل

قابل للحوادث حادث صدق بعكس النقيض كل ما ليس بحادث لا يكون قابلاً للحوادث والباري تعالى ليس بحادث فلا يكون قابلاً لحوادث إنتهى وقال في بيان إستحالة الألم والملاذات عليه سبحانه لو صح عليه الألم واللذة لكان جسماً لكن التالي باطل فيبطل القدم تقرير الملزوم هو اللذة والألم من قبيل الأعراض ولا وجود لها إلا في الأجسام وأما انتفاء الثاني فلما تقدم من البرهان على استحالة الجسمية عليه فإن قيل العلم بالكمال في الشاهد يوجب اللذة فعلم الباري تعالى بكماله المطلق لم لا لم يوجب اللذة كما اعتقدته الفلاسفة فلما ليس كل ما ثبت في الشاهد ثبت في الغائب وأيضاً قد حكى الإمام فخر الدين في المحصل إجماع الأمة على بطلان ذلك إنتهى وكذا لا يجوز أن تكون أفعال الله تعالى وأحكامه لغرض أو معللة بعلة مشتملة على حكمة تبعثه على أن يفعل الفعل أو أن يشرع الحكم وإن كانت أفعاله وأحكامه لا تخلو عن حكمة لاكن ذلك إنما هو بالإختيار والتفضل لا باللزوم العقلي هذا مذهب أهل الحق خلافاً للمعتزلة فإنهم يقولون لا يجوز خلو الفعل أو الحكم عن حكمة بل لايد من غرض هو الداعي إلى الفعل أو الحكم والدليل على صحة ما قلناه أن العرض إنما يكون قديماً فيجب قدم العقل وإلا كان الباري تعالى ناقضاً لقوات غرضه أو حادثاً فيحتاج هذا الغرض إلى عرض حادث إذ هو من جملة الأفعال الحادثة ويلزم التسلسل وكلاهما باطل وأيضاً كل من فعل شيئاً لغرض فهو مستكمل بفعل ذلك الشيء والمستكمل بغيره

ماقص لذاته وأيضا كل غرض فهو من الممكنات فيكون الله تعالى قادرا على إيجاده ابتداء فيكون توسط ذلك الفعل عشا واحتج المعتزلة بأن قالوا لو كان للفعل أمر الحكم واقع بغير غرض للزم السفه والعبث عن عن صادروا منه لاكنه تعالى حكيم يستحيل عليه العبث والسفه فيستحيل إذن أن يفعل أو يحكم لا لغرض والواجب منع الملازمة وذلك أن السفه في العرف عبارة عن الجهل بالمصالح وخفة العقل حتى أن السفه ليفعل ما يضره أو يهلكه حالا وما لا وهو لا يشعر أو يشعر به ولكن لجهله وخفة عقله يرجع المرجوح من قضاء لذة حاله لا بقاء لها مثلا على عقوبات عظيمة دائمة وأما العبث فيطلق في العرف على فعل الشيء مع الذهول وعدم القصد وهذا كله لا لزوم بينه وبين نفي الغرض لأننا نقول الله تعالى لا غرض له في الفعل أن أفعاله كلها جارية على وفق علمه وإرادته لا يلحقه ضرر من قبلها ولا يتجدد له كمال بفعلها بل هو الغني بذاته وصفاته أزلا وفيما ثم الحكمة المنسوبة إليه تعالى عبارة عن علمه بالأشياء وقدرته عن إحكامها واتفاقها فهي تقضي العلم والقدرة وهما واجبان له تعالى الأفعال الشيء لغرض كما زعمت المعتزلة وإذا أهمت هذا في أفعاله فافهم مثله في أحكامه فإنها أيضا جارية على وفق عمله لا يتطرق إليه من قبلها نقص كيفما وجهها على عبيده وإن فسر المعتزلة السفه والعبث بتفي الغرض سلطنا الملازمة ومعنى الاستثنائية وقصارى الأمر لنا نمنع على هذا التقرير إطلاق هذين اللفظين

بالنسبة إليه تعالى لا إلهامها معنى يستحيل في حقه وهو ما ذكرنا
أنهما يدلان عليه عرفاً لا لما ذكرناه من دلالتهما على نفي الغرض
قوله ولا يحوز وصفه بعرض كلذة أو ألم الأعراض من المعاني
الحادثة كالحركة والسكون واللذة والألم والسهو والذهول
والنسيان ونحو ذلك وسيأتي في الكلام على قدم الصفات زيادة
بيان لهذه المسألة قوله وكل قاض بحدوث الذات ممتنع أي إنما
امتنع وصفه تعالى بالحوادث لأنها تقضي بحدوث ذاته سبحانه
لما بين الوصف والموصوف من الملازمة وكذا الغرض أيضاً يقضي
بنقصه وإفتقاره إلى ما يحصل غرضه والناقص المفتقر حادث
وكل ما يقضي بحدوث ذاته فهو ممتنع لما سبق من وجوب القدم
له جل وعلا قوله كذلك في الصفات أي كل ما يقضي بحدوثها
فهو أيضاً ممتنع كاحتياج القدرة إلى آلة أو معاون وككون الكلام
بالحرف والصوت وكطريان السكوت ونحو ذلك وسيأتي بيان
ذلك إن شاء الله قوله يصدق كل قابل للحوادث البيت أي لو قبل
سبحانه الاتصاف بالحوادث لصدقته هذه القضية ولزم حدوثه
واللازم باطل فيطل الملزوم قوله فكل ما ليس بحادث فلا يقبلها
عكس نقيضه هذا بمنزلة قولنا لكنه ليس بحادث فينتج أنه لا
يقبل الحوادث وجملة كل ليس بحادث فلا يقبلها مبتدأ على
معنى هذا الكلام والخبر عكس نقيضه أي نقيض الكلام الأول
قوله إنحلى هي جملة مستأنفة أي ظهر هذا الحكم وقد مر هذا
من كلام المؤلف في بقية الطالب وأصله لا بين التلمساني والمراد

معكس النقيض عكس النقيض الموافق و هو تبديل كل واحد من طرفي القصية بنقيض الآخر مع بقاء الكيف والصدق بحالهما كقولنا كل إنسان حيوان عكسه كل ما ليس بحيوان ليس بإنسان قوله قالوا عن العرض أفعال الحكيم كالحكم أي قال القائلون بالعرض أفعال الحكيم وأحكامه إنما تكون عن عرض وربنا حكيم فإذن تكون أفعاله وأحكامه لغرض قوله قلنا بالصفات للعليم أي قلنا في الجواب حكمته بإتصافه بالصفات المتعلقة بالإتفاق والأحكام وذلك علمه بالأشياء وقدرته على إتقانها وإحكامها لأن الحكمة فعل الشيء لغرض وقد مر بيان كله.

القسم الثاني

فيما يجب لله عز وجل من الصفات
الشيئية

الصفات الثبوتية تعم المعاني الوجودية والأحوال الشاملة
للمسبية والمعنوية وسياتي.

إيجاده واجب الوجود الكائنات	من اختيار موجب له الصفات
ففاعل المختار دل فاعله	لوقفه على صفات أصله
فأعلم للفعل به يميز	وقدرة ينشأها هيبرز
فأثبوت ذلك المقدر	وقف على تميزه المذكور
فأوقف على ذلك الثبوت	فالدور لازم على هذا الثبوت
فلنا الثبوت سابق في العلم	ما وقفه في خارج بالجزم
ثم الإرادة بها يخصص	ذا الفعل والوقت بها يخصص
وبالحياة صحت الصفات	لولا الحياة استوت الذوات
فلزم التصاف ميت بسما	قد وصف الحي به معهما
فالله حي ومريد هالكم	وقادر والفعل في ذا حاكم
من أجل ما أبدع من أليات	وخلقه المختلف الهينات
وموجبات هذه الأحكام	صفات ذي الجلال والإكرام
علم حياة قدرة إرادة	بالعقل علمها به الأفضاء
والسمع والبصر والكلال	بالعقل والنقل معا تـرام
سراء من ألياتها المعسماني	لا بجوارح اعرف المعسماني

تقدم إنحصار جهات التأثير في أوجه ثلاثة وهي التأثير بالاختيار
والتأثير بالطبيعة والتأثر بالعلة وإثبات أن الله تعالى موجد بالاختيار
والإيجاد بالاختيار هو المستلزم للقدرة والإرادة والعلم والحياة أما

الإيجاد بالذات لو صح فلا يستلزم شيئاً من ذلك فالإيجاد بالاختيار لما حقق بالبراهين القاطعة سهل معه إثبات هذه الصفات سهولة لا يحتاج معها إلى كسر نظر ثم تفصيل الاستدلال على إثبات الصفات الأربع أن تقول في إثبات كونه تعالى قادراً الله تعالى موجد بالاختيار وكل موجد بالاختيار فهو قادر ينتج الله تعالى قادر ودليل الصغرى يستبين بإبطال أن يكون فعله جل وعلا بطبيعة أو علة وقد سبق برهان ذلك وأما الكبرى فواضحة لأن الموجد بالاختيار هو الذي يصح منه الفعل عن الترك و التترك بدلا عن الفعل وهذا بعينه معنى القادر وقد تقدمت شبه للقائلين بأن الله تعالى موجد بالذات وإبطالها واحتجوا أيضاً بأن قالوا إقتدار القادر نسبته بين القادر والمقدور فيجب أن يتميز المقدور عن غيره لأنه إذا لم يتميز المنسوب عن غيره استحال اختصاصه بتلك النسبة دون غيره فثبت أن المقدور يجب تميزه وكل متميز ثابت فإذن تعلق القدرة بالمقدور يتوقف على ثبوته في نفسه وثبوت المقدور متوقف على ثبوت القدرة فيلزم الدور ونوقض هذا الدليل بالإيجاب فإنه لو كان هذا الدليل صحيحاً يلزم أن لا يكون المؤثر موجباً لأن إيجاب المؤثر نسبة بين الموجب والأثر فيجب أن يتميز الأثر عن غيره لأنه إذا لم يتميز المنسوب عن غيره استحال اختصاصه بتلك النسبة دون غيره فثبت أن الأثر يجب تميزه عن غيره وكل متميز ثابت فإذن الإيجاب يتوقف على ثبوت الأثر في نفسه وثبوت الأثر في نفسه متوقف على الإيجاد فيلزم الدور والجواب الحق بعد تسليم أن الإقتدار نسبة أن تميز المقدور عن غيره إنما هو في علم القادر لا في الخارج وكل متميز ثابت

في العلم لا في الخارج وثبوته في العلم غير موقوف على القدرة عليه فانعتك الدور وإلى هذه الشبهة وجوابها المذكورين أشار المؤلف بقوله قالوا ثبوت ذلك المقذور الأبيات الثلاثة ونقول في إثبات كونه تعالى عالما الله تعالى فاعل بالاختيار وكل فاعل بالاختيار فهو عالم يستج الله تعالى عالم وتقرير بيان الصغرى وبيان الكبرى أن العاقل بالاختيار لا يفعل إلا مع إنكشاف ما يقصده لأن القصد إلى الشيء مع الجهل به محال ولا يتصور القصد من الله تعالى إلا مع العلم بالمقصود وإن كان يتصور من العبد مع العلم والظن والوهم فلا يتصور من الله تعالى بناء على ذلك كله لاحتمال وقوع ذلك على خلاف ما هو عليه وهو نقص على الله تعالى فتعين أن يكون عالما ولما كانت الماهيات المطلقة لا يمكن أن تدخل في الوجود إلا مع تخصيصها بزمان ومحل وكيفية ووضع ومقدار وكل وجه وجدت عليه أمكن وقوعها في الفعل على خلافه أو مثله ولا يتخصص إلا بالقصد إليه وجب أن يكون عالما بها من كل وجه وذلك أدل دليل على أنه تعالى عالم بالجزئيات لا كما تقول الفلاسفة أن علمه لا يكون إلا كلياً ونظم الدليل على أنه تعالى مرید أن تقول الله حل وعلا خصص الحادث بأحد الطرفين الجائزين عليه وكل من كان كذلك فهو مرید يستج الله جلا وعلا مرید أما الصغرى فواضحة إذا لا يخفى أنه لما كان وجود الممكنات وعدمها بالنسبة إليه سواء لا يجب أحدهما ولا يستحيل بل هما جائزان على السواء ثم إنه جلا وعلا أوجد هذا الممكن بالضرورة أنه تعالى هو الذي خصه بأحد الطرفين الجائزين ولم يبق على الطرف الآخر الجائز وهو العدم وكذا التخصيص بالمقدار

والرماد وسائر الأعراض بلاد عن المقابل وأما بيان الكبرى فلأن ترجيح أحد الطرفين بعير مرجح محال وتقدم الكلام على هذه المسألة وبيان إنحصار المرجح في الإرادة وتنظم الدليل على أنه تعالى حي أد تقول الباري تعالى قادر مريد عالم وكل من كان كذلك فهو حي يستج الباري تعالى حي الصغرى تقدم بيانها وبيان الكبرى أن تلك الأوصاف السابقة وهي كونه قادرا وما بعده مشروطة عقلا يكون النصف بها حيا فلو قدر عدمه لوجب إنتفاء المشروط عند إنتفاء شرطه لكن إنتفاء تلك الأوصاف المشروطة محال فنفي شرطها محال قوله لولا الحياة إستوت الذوات فيلزم إتصاف ميت قال إبن التلمساني إحتج أصحابنا على أن الحياة صفة موجودة زائدة على الذات بأن فارق بالضرورة بين ذات يصح أن تعلم وبين ذات لا يصح أن تعلم مع الإستواء في الذات فلولا اختصاص الذات التي صح أن تعلم وتقدر بمعنى لا يوجد في الأخرى وإلا لما صح هذا التفاوت إنتهى ومهما حال من أي على تقرير إنتفاء شرط الحياة يلزم أن تستوي الذوات في الأوصاف وأن لا يصح بينهما تفاوت فيصح أن ينصف الميت وسائر الجمادات بجميع ما يتصف به الحي من قدرة وإرادة وعلم وغير ذلك وهو باطل على الضرورة قوله فانه حي ومريد عالم وقادر أدخل القاء إشارة إلى لزوم هذه عما قبلها واستنتاجها منها على أن الأدلة السابقة إنما دلت في الحقيقة على الأحكام لا على الصفات الوجودية التي هي المعاني وإنما يستدل على المعاني بما سيأتي نعم الأحكام هي المعاني على القول بنعي الحال قوله والفعل في دا حكم من أجل ما أبدع من آيات البيت يعني أن الفعل دليل

على اتصافه تعالى بهذه الأوصاف وهذا لأنها المصححة للعمل وقد بطل
 الإيجاب الذاتي وما يدل على بطلانه كما مر ما في المخلوقات المتماثلة
 من الاختلاف في الهيئات والمقادير والأوصاف والأزمان وغير ذلك فلو
 كان فعله تعالى بالإيجاب الذاتي ما خصص مثلاً عن مثل بل كان يجب
 إستواء الجميع بأن لا يختلف في الشكل والمقدار والكون واللون والطعم
 والحياة إلى غير ذلك إذا إقتضاه حينئذ بذاته ونسبه الذات إلى جميع
 الجائزات من المقادير والصفات وغيرها نسبة واحدة قوله وموجبات هذه
 الأحكام البيت الموجبات هي العلل وإذا ثبت أن هذه الأحكام لا تثبت
 بالذات ولا بد لها من علل هي صفات وجودية تستلزمها نعين أن تلك
 الصفات قائمة بذات الله تعالى إذ المعنى لا يوجب حكماً لغير من قام به
 وسيأتي إبطال ما قاله معتزلة البصرة من أنه تعالى يريد بإرادة حادثة لا في
 محل قوله علم قدرة حياة إرادة هو بيان للموجبات قوله بالعقل علمها أي
 لا بغيره يعني أن هذه الأحكام وموجباتها إنما يستقل بإثباتها العقل ولا
 يستقل السمع كنص الكتاب والسنة أو الإجماع بإثباتها ولا يقوم حجة
 إلا على من يصدق بالسمع ويعترف بصحته بخلاف ما يرجع إلى التنزيه
 عن القائن مثلاً كالسمع والبصر والكلام فإنه يستقل بإثباته كل من
 العقل والنقل ومن العقائد مالا يثبت إلا بالنقل وقد مر بيان ذلك قوله به
 الإفادة أي بالعقل إفادة تلك الصفات لا بالنقل وهو تأكيد لما قبله كمل به
 البيت قوله يراد من إثباتها المعاني لا بجوارح البيت المراد من إثبات السمع
 والبصر والكلام لله تعالى المعاني غير مصحوبة بجوارح لإستحالة الجرمية
 عليه فهو يسمع تعالى بغير أذن ولا صماخ ويرى بغير حدة ويتكلم بغير

هم ولا لسان قوله في أول الباب فالفاعل المختار البيت على صفات يتنازع
دل ووقفه وضمير وقفه عائد على الإختيار وأصله خبر مبتدأ محذوف أي
والفاعل المختار دل فعله بالإختيار على صفات قائمة به لتوقف الإختيار
على صفات هي أصله أي مبناه.

قديمة قائمة بذاته	الحكم فيها هو من صفاته
إن لم تكن قديمة فقد لزم	حدوثه فقيض هذا قد علم
لو لم تقم بذاته ما وجبت	أحكامها لكنها قد وجبت
فحكم الإتصاف منه يعلم	قيام بنفسه و يحزم
حال انقلاب حكمه بالوصف	للذات والعكس بغير خلاف

ذكر حكيمين من أحكام الصفات أحدهما أنها قديمة كذاته تعالى
الثاني أنها قديمة بذاته سبحانه واستدل على الأول بأنه لو كان شيء من
صفاته تعالى حادثا للزم حدوثه والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة
ما سبق في حدوث العالم من التلازم بين الموصوف والوصف فلو كان
شيء من صفاته حادثا للزم أن لا يعرى عنه أو عن ضده الحادث وما لا
يعرى عن الحادث حادث وإنما كان ضد الحادث حادثا لطريان العدم عليه
ويستحيل عدم القديم لما مر ودليل طريان العدم الإتصاف بهذا الوصف
الحادث ولا يصح عرو القابل عن المقبول وضده لأن قبول الذات لما
تتصف به لا يكون إلا نفسيا فيلزم أن تكون نسبة جميع صفاتها إليها
قبولا وإتصافا نسبة واحدة فلو جاز الخلو عن بعض الصفات المقولة
لحار الخلو عن الجميع لكن التالي باطل مطلقا أما في الحادث ولأن

استحالة عرو الحواهر عن جنس الأكوان معلومة بالضرورة فيجب أن لا نعرى عن جميع أجناس الأعراض التي تغلبها وأما القديم سبحانه فلو جوب إتصافه بما دل عليه فعله من القدرة والإرادة والعلم وغيرها ولو فرض حدوث شيء منها وأنه إنما اتصف به وقت الفعل لكان من جملة الأفعال فيتوقف على مثله فيدور أو يتسلسل فقد إنعقد بهذا التلازم بين الموصوف والصفة فيستدل بما علم من حدوث أحدهما على حدوث الآخر وبما علم من قدم أحدهما على قدم الآخر وأما المطلب الثاني فالدليل عليه أن يقول لو لم تكن قائمة بذاته تعالى لكان نسبته لسائر الذوات نسبة واحدة فللواجب لذاته تعالى أوجب لسائر الذوات ويلزم أن يكون كل محل عالما وهو باطل على الضرورة وأما بطلان التالي فيتبين بإثبات الأحكام لله تعالى وقد تقدم أول الفصل وهو معنى قول المؤلف لكنها قد وجبت أي الأحكام قوله ذا الحكم فيما هو من صفاته ذا إشارة إلى ما ذكر من قدم الوصف وقيامه بذاته تعالى وهو مبتدأ وخبره الحكم ويحتمل أن يكون وصفا لذا والخبر الجار والمجرور والتقدير على الأول هذا هو الحكم فيما هو من صفاته وعلى الثاني هذا الحكم الذي هو قدم الوصف وقيامه بذاته سبحانه مستقر فيما هو من صفاته أي في كل صفاته تعالى خلافا للكرامية في تحويرهم قيام الحوادث بذات الله تعالى والمعتزلة البصرة في قولهم هو مريد بإرادة حادثة لا في محل قوله فحكم الإتيان البيت يعني إذا وجب إتصافه تعالى بالأوصاف السابقة وجب أن يكون قائما بنفسه إذ لم يكن قائما بنفسه بأن افتقر إلى محل لكان صفة والصفة لا تنصف بشيء كما سبق وإلا أدى إلى

قيام المعنى بالمعنى ولا إخفاء ببطلاته ومقتضى كلام المؤلف هما أن القيام بالنفس عبارة عن سلب الإفتقار إلى المحل المخصص بها وهذا إختلاف في إصطلاح ولا إختلاف في المعنى قلت وكلام المؤلف في هذا على القيام بالنفس من السلوب لكن كما ثبت لله الصفات وأحكامها وكان ذلك دليلا على القيام بالنفس ذكره فكان المقصود الإشارة إلى دليله وإلا فالقيام بالنفس تقدم في قوله وماله بغيره حصول والله تعالى أعلم وتقدم منه يعلم توسع ولا تزان النظم لا للمحصر لأن القيام بالنفس كما يعلم من حكم الإتيان يعلم من غيره من الأدلة والإتيان شامل لإتيان المعاني والمعنوية التي في الأحكام قوله محال إنقلاب حكم الوصف للذات هو بيان لما قبله وحكم الوصف هو قيامه بغيره لا بنفسه أي إذا ثبت أن الله تعالى ذات موصوف بالأوصاف تعين أن يكون قالما بنفسه إذ لو قام بمحل ثبت له حكم الصفة وخاصيتها وفيه قلب الحقائق وهذا كما أن القيام بالنفس من حكم الذات الموصوفة فلا يثبت للمعنى وإلا إنقلب حقيقته وهو معنى قوله والعكس قوله بغير خلف راجع إلى استحالة انقلابين.

فلا يكون عالما بالذات	كذلك حكم سائر الصفات
لوصح ان يعلم بالذات حستهم	قيامها بغيرها النفي فهم
ويلزم القيام بالنفس و	قيامها بالغير ذا قد امتنع
لوجب اعتقاد ان العالم	ونحوه ذات ووصف قائم
كما تقرر بحكم الشاهد	قيست عليه سائر المقاصد

والجمع بالعلم والدليل والشروط واتحد على التفصيل
والفرق بالجوهر والوجوب ملقى فلا تأثير في الأسلوب
والما يلزم عقله هو المراد حكم ذا جلي

لما ذكر أولاً أنه تعالى حي بحياة عالم بعلم إلى آخرها أخذ هنا يستدل على ذلك وأدخل القاء في قوله فلا يكون لتسبب ما ذكر ولزوم عن قوله أولاً موجبات هذه الأحكام البهتية وأعلم أن إثبات النفسية والمعنوية بناء على ثبوت الحال وإما على نفيها فليس إلا الذات وصفات المعاني الوجودية ولا معنى عند هؤلاء لكونه عالماً أو قاهر إلا قبله العلم أو القدرة به تعالى ولا لتحيز الجوهر إلا كونه جوهرًا قالوا ولا نسلم ثبوت زائد على الذات والمعموم والخصوص من عوارض الألفاظ فاللونية تدل على ذوات متعددة والسوادية راجعة إلى لفظ يدل على شيء واحد قال بعضهم وهذا المذهب فاسد فإننا لو قدرنا ذهاب اللغات ودروس العبارات لاستقلت العقول بدرك المعقولات وأيضاً يلزم عليه إبطال الحدود لأنها من جنس وفصل وهما من عوارض المعاني وذهب المنطقيون إلى أن هذه الوجوه ثابتة في الأذهان لا في الأعيان قال بعضهم هذا فاسد فإنها في الذهن متعددة ومن خارج متحدة والواحد لا يتعدد ويتحد والمثبتون دليلهم أنه لو آخر صادق بوجود علمنا وجوده مع شكنا في أنه جوهر أو عرض أو سواد أو بياض فإذا أخبر أنه عرض تجدد معلوم غير الأول ولو قال هو لون تجدد آخر ولو قال هو سواد تجدد آخر وهذا الذي يتجدد هو الذي نسميه حالاً فثبت بهذا الحال النسبية وأنها رائدة على الذات وحاصل هذا الدليل أن صحة العلم بأحد أمرين مع

الشك في الآخر يدل على التغير في المفهومية والمعلومية وهو مطرد في الحال المعنوية أيضا فنقول أن العلم بالعالمية والقادرية والمتحركة يشتت ضرورة وبديل الدال على إثبات الأعراض يستدل على إثبات المعاني الموجبة لها فلو كان المعلوم من كون الجوهر متحركا أو عالما هو قيام الحركة أو العلم أن يعلم ذلك بالضرورة ويعلم ثبوت المعنى بل لدليله ولما تصور أن ينكر نفات الأعراض وجودها مع اعترافهم بثبوت هذه الأحكام للجواهر والمقصود هنا إقامة البرهان على ثبوت المعاني والرد على المعتزلة المنكرين لها مع موافقتهم على الأحكام لكن قالوا هي واجبة له تعالى لذاته واستثنوا من ذلك كونه متكلما فوافقوا على أنه تعالى متكلم لكنهم قالوا هو حروف وأصوات خلقتها تعالى في محل من الأجرام يتكلم بها ولا يقوم به هذا الكلام عندهم لأنه لا يكون إلا حادثا وجاءهم هذا الفساد من حصرهم الكلام في الحروف والأصوات وسيأتي عليهم الرد في ذلك واستثنى أيضا معتزلة البصرة كونه تعالى مريدا فقالوا مريدا بإرادة حادثة لا في محل ولا خفاء ببطلانه لما فيه من قيام المعنى بنفسه وإيجابه الحكم كما لم يقوم به وتحدد الحال الحادثة على الأري قوله لو صح أن يعلم بالذات البيتين إشارة إلى برهان على ثبوت المعاني تقريره على لفظ المؤلف أن يقال لو صح أن يكون عالما بذاته مثلا لم قيام الدوات بغيرها لكن التالي باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة أنه إذا كان عالما بالذات يلزم أن تكون الذات علما الثبوت خاصية العلم لها كالإشتراك الناطقية مثلا في الخصص الذاتي يلزم منه الإشتراك في الأعم للذاتي كالإشتراك في الناطقية مثلا يلزم منه الإشتراك في

الأعم وهو الحيوانية وذلك غير الإنسان فيلزم أن المشارك للإنسان في
الباطنية يكون إنساناً وقد ثبت للذات العلية في مسائلنا خاصة العلم
من المتعلق بالمتعلقات على وجه الإحاطة والكشف وخاصة القدرة
من تأتي وجود الممكنات بها فيلزم إذا لم تكن للذات بها صفة رائدة
عليها أن تكون هي نفسها علماً قدرة على الضرورة وكذا سائر الصفات
والعلم معنى لا يقوم بنفسه ولا بد له من محل يقوم به كسائر المعاني
وبين بطلان التالي أنه قد ثبت له تعالى القيام بنفسه لما سبق فيلزم
ألا يقوم بمحل والا اجتماع النقيضان فقله يلزم القيام بالنفس البيت
هو كالتقيل لما قبله لقله النفي فهم أي نفي التالي معلوم لأنه يجب
أمر قيام الذات بنفسها وهو قد امتنع مع قيامها بالغير اللازم من كونه
عالمًا بذاته لما فيه من الجمع بين النقيضين لكن امتناعه باطل لوجوبه
بالبرهان القطعي وما يؤدي إلى الباطل يكون باطلاً واقتصر المؤلف على
العلم لضيق النظم ولأن لازمه في الجميع قلت واستدل المؤلف على
ثبوت الصفات بثبوت القيام بالنفس فيه دور لكونه قد أثبت القيام
بالنفس أولاً بثبوت الصفات وذلك في قوله حكم الانصاف منه يعلم
قيامه بنفسه ويجزم فإذا الصواب في إثبات الصفات بالقيام بالنفس
أي يثبت القيام بالنفس بدليل آخر قوله فوجب اعتقاد أن العالم البيت
هو نتيجة الدليل ولهذا قرنه بالقاء قوله كما تقدر بحكم الشاهد البيتين
هذا دليل آخر على ثبوت المعاني وذلك أن المعتزلة لما ساعدت على
أن العالم القادر الحي المريد في الشاهد عالم بعلم وقادر بقدرة ومريد
بإرادة وحي بحياة ألزمهم أهل السنة رضي الله عنهم اعتبار العائب

بالشاهد قالوا والجمع بين الغائب والشاهد يقتصر إلى جامع وإلا جر
إلى التعطيل والتشبيه وعنوا بالشاهد الحادث وبالعائب القديم وقيل
المراد بالشاهد ما علمناه وبالعائب ما لم نعلمه والخواص أربعة الجمع
بالحقيقة وهو مراد المؤلف بالحد كقولهم العالم شاهدا من له العلم أو
ذو العلم والباري عالم فله علم وهذا عمدة من ينفي الأحوال والجمع
بالدليل كقولهم الأحكام شاهدا دليل في العقل على أن لفاعله علما
به والباري تعالى محكم متقن لأفعاله فدل أن له علما والجمع بالشرط
كقولهم الباري تعالى يريد وكل يريد قاصد لفعله والقصد مشروط
بالعلم فالباري تعالى له علم وإلا ثبت المشروط بدون الشرط والجمع
بالعلة وهو عمدة من ثبت الأحوال كقولهم العلم والعالمية متلازمان
والعالمية مرتبة على العلم وقد ساعدتم على إثبات العلمية غالباً فيلزم
من إثبات العالمية العلم فإن التلازم بينهما من الجانبين فلو صح وجود
عالمية ولا علم صح ثبوت علم ولا عالمية ولا يقولون به قوله والفرق
بالجواز والوجوب ملغى هذا رد لتفريق المعتزلة بين الشاهد والغائب
وذلك أنهم قالوا إنما أحكام الشاهد لجوازها وحكم الغائب واجب إذ
لا يتصف تعالى بممكن والواجب لا يعمل إذ يكون مستفاداً من غيره
وهو العلة فيكون له العلم باعتبار ذاته وهو حقيقة الممكن ورد هذا
بأن التعليل في صفات الباري تعالى بمعنى التلازم لا بمعنى إعادة العلة
معلولها الثبوت والمنافي للوجوب هو التعليل بالمعنى الثاني لا الأول
فإنه كما يتلزم الممكنان كالجوهر والعرض يتلزم الواجبان كما يقول
إرادته تعالى تلازم علمه وعلمه يلزم كلامه ثم المعتزلة عكسوا المعقول

إلترموا عكس الدليل وهو لا يلزم وأبطلوا عكس العلة وهو لا رم لأن
جواز أحكام الشاهد دليل على تعليلها وأن لها معان إقتصتها كما مر
في إثبات الأعراض فلا يلزم من عدمه في الغائب عدم المدلول وصفات
المعاني علل الصفات المعنوية فيلزم من عدمها وهذا أعني أن التعليل
بمعنى التلازم لا التأثير متفق عليه في الغائب واختلفوا في الشاهد وقد
ذكرنا تحقيق ذلك في الشرح وقد يحمل المؤلف لا تأثير في الأسلوب
على معنى لا تأثير في نوع التعليل لا غائبا ويتحمل أن يكون المعنى
لا تأثير لنفي الجواز في نفي تعليل الواجب إذ لا يلزم عكس الدليل
وسياتي في فصل وجوب الصفات بقية شبهات المعتزلة إن شاء الله.

صفات من حيث ذاتها كمال	والضد نقص نعتة به محال
لو لم يكن لكان من لم يتصف	أكمل أو مساويا للمتصف
وذلك بطل هو صف الخالق	إلا كمال الواجب عند الصادق
قالوا يريد ذلك بالمجانسة	إن سلمت يقال في المقابلة
ما كل ما هو كمال للشاهد	مثله للغائب في المقاصد
قلنا وإن قد خالفت البشر	لم يمنع الإثبات مقتضى الخبر
تثبتها كذا في بلا شبيهه	ولا تجانس هذا حكم النبيه
الشاهد السلم فيه مرققى	للعلم لا مخالف المحققى

هذه طريقة أخرى لإثبات الصفات اختارها المؤلف ورعم أنها
أولى من الطريقة الأولى قال في بغية الطالب بعد أن ذكر الطريقة
الأولى وضعفها وهاها طريقة رشيقة سهلة المعرك قريبة المدرك

يمكر طردها في جميع الصفات فلنذكرها وجواب ما يرى عليها من
 الشبهات وذلك أن يقال المحذوف المفهوم من كل واحد من الصفات
 إما أن يكون في نفسه صفة كمال أو لا صفة كمال لا جائز أن يكون
 لا صفة كمال ولا كان حال من اتصف بها من الشاهد أنقص من حال
 من لم يتصف بها مع قطع النظر عما يتصف بها إن كان عدما في
 نفس الأمر كمالا أو مساويا لحال من لم يتصف بها إن لم يكن عدما
 في نفس الأمر كمالا وهو خلاف ما نعلمه بالضرورة في الشاهد فلم
 يبق إلا القسم الأول وهو أنه في نفسه صفة كمال وعند ذلك فلو قدر
 عدم اتصاف الباري تعالى لكان ناقصا بالنسبة إلى من اتصف بها
 من مخلوقاته ومحال أن يكون الخالق أنقص من المخلوق فإن قيل
 لا نسلم أنها صفة كمال على الإطلاق بل صفة كمال في الشاهد
 وحينئذ لا يلزم أن يكون الخالق أنقص من المخلوق سلمنا ما ذكرتم و
 لكن يتقضى عليكم بالشم والدوق واللمس وغير ذلك من كمالات
 الموجودات في الشاهد فإن ما ذكرتم جارفيها مع لأنها غير ثابتة لله تعالى
 سلمنا عدم الإنتقاض ولكنه معارض لما يدل على أن هذه الصفات
 غير موجودة للرب تعالى وذلك لأن ما ثبت للرب تعالى من هذه
 الصفات إما أن يكون من جنس ما في الشاهد أولا فإن كان الأول فهو
 محال وإلا لزم أن تكون صفاته مشاركة لصفات موجودات الشاهد في
 العرصة والإمكان وهو ممتنع وإن كان الثاني فهو غير معقول وما ليس
 بمعقول لا يحكم عليه بكونه صفة فضلا عن كونه كما لا نعيه قلنا أما
 الجواب عن الأول فلأن كل واحد من أحاد الصفات إن اعترض مع قطع

السطر عن موصفه فلا يخرج عن كونه كمالاً ولا ضرورة أن لا واسطة بين النفي والإثبات فالقول بأن كل واحد من أحاد الصفات مع قطع السطر عن الموصوف لا يكون كمالاً ولا كمال قول بالمحال إذ فيه إثبات الواسطة بين النفي والإثبات وأما ما ذكر من الفيض بكمالات الموجودات في الشاهد فالوجه في دفعه أن كل ما بت كونه كمالاً فلا سبيل إلى إثباته وإلا فلا مانع من إثباته للغائب وإن تعذر إطلاقه لفظاً لعدم ورود الشرع به قولهم إما أن يكون من جنس ما في الشاهد قلنا ليس من جنس ما في الشاهد ثم نقول لا إلتفات لمن قصر فهمه عن درك ما أثبتناه وزعم أنه غير معقول فإنه وإن لم يكن من جنس صفات البشر فلا يلزم أن يكون غير معقول وأن لا يمكن التعرض لإثباته وإلا لكان وجود الباري تعالى غير معقول ولتعذر القول بإثباته إذ هو غير مجانس للمخلوقات صح منه قوله صفاته من حيث ذاتها كمال الثلاثة الأبيات الصفة شاملة للمعاني كالعلم والقدرة والمعنوية كالعلمية والقادرية فندعي أن هذا كمال من حيث ذاتها غير نظر إلى كون المتصف بها شاهداً أو غائباً فيجب إتصاف الباري تعالى بها ببيان الأولى أن نقول لو لم تكن تلك الأوصاف كمالاً لكان حال من اتصف بها في الشاهد انقص من حال من لم يتصف بها إن كان عدمها في نفس الأمر كمالاً أو مساوياً لحال من لم يتصف بها إن لم يكن عدمها في نفس الأمر كمالاً لكن التالي باطل إذ هو خلاف ما نعمله بالضرورة في الشاهد وبيان الثانية أنه إذا تبين أن تلك الأوصاف كمال فلو قدر عدم إتصاف الباري تعالى بها لكان ناقصاً بالنسبة إلى من اتصف بها

من مخلوقاته ومحال أن يكون الخالق أنقص من المخلوق قوله يرد ذلك بالمجانسة هو إشارة إلى قولهم، ما ثبت للرب من هذه الصفات إما أن يكون من جنس ما في الشاهد إلى آخر قوله إن سلمت يقال في المقايسة ما كل ما هو كمال الشاهد البيت أي يلزم من إثبات الصفات أن تكون صفات الغائب مجانسة لصفات الشاهد إذ لا يحكم إلا على معقول والمجانسة لا تصح سلمنا صحة لا تصاف بالمجانس في الجملة لكن لا نسلم الإتيان بخصوص هذه الصفات لأنكم أثبتتموها له تعالى من حيث أنها كمال في الشاهد وليس كل كمال في الشاهد يصح إتيان الباري تعالى به وهذا إشارة إلى قولهم لا نسلم أنها صفات كمال على الإطلاق إلى قولهم سلمنا عدم الانتفاص قوله قلنا إلى آخره أي نختار أنها مخالفة غير مجانسة لأوصاف الشاهد ثم نقول لا إلتفات إلى من قصر فهمه عن درك ما أثبتناه وزعم أنه غير معقول فإنه وإن لم يكن من جنس صفات البشر فلا يلزم أن يكون غير معقول وأن لا يمكن التعرض لإثباته وإلا كان وجود الباري غير معلوم ولتعذر القول بإثباته إذ هو غير مجانس للمخلوقات وذلك باطل قطعا فإذن النظر لا يمنع إثبات صفات الله تعالى مخالفة لما في الشاهد بل العقل يشتهى بلا شبهة لها كما يشتهى الذات وذكر الشاهد حال تقرير أنها كمال ليس على طريق القياس عليه والأخذ منه أو على أنها متماثلة لما في الشاهد بل على سبيل التقريب للفهم فهو سلم تثبت فيه الحقائق على ما هي عليه ليرتقى من ذلك إلى إثباتها في الغائب على وجه يليق بعجلاله من غير تكييف ولا تمثيل ومعنى قوله لا مخالف المحققا أن ما يخالف المحققا

في الشاهد لا يكون سلماً لإثبات الحقائق في الغائب وإنما السلم الشاهد ولم يورد المؤلف السؤال الولد على هذه الطريقة وجوابه على ما أورده في بعية الطالب من الترتيب لضيق النظم والأمر في ذلك قريب.

والسمع والبصر إدركان	يفاهران العلم زائدان
عليه في الأصح مثل الفخر	في الشم والذوق وليس قادر
وذاك إدراك بلا اتصال	زاد على العلم بلا محال
قال به القاضي مع الإمام	ما زاد للجمهور في المرام
والوقف فيه حسن إذ لم يجد	إثبات أو نفي بسمع يعتضد

قال شمس الدين الإصبهاني في قواعد من الناس من قال السمع والبصر صفتان زائدتان على صفة العلم وهو مذهب الأشاعرة ومنهم من قال أن معنى كونه سمياً أنه عالم بالمسموعات ومعنى كونه بصيراً أنه عالم بالمبصرات وقال ابن التلمسان للشيخ أبي الحسن قولان أحدهما أنهما إدركان يخالفان العلم بجنسهما مع مشاركتهما للعلم في أنهما صفتان كاشفتان يتملقان بالشيء على ما هو عليه والقول الثاني أنهما من جنس العلم إلا أنهما لا يتملقان إلا بالموجود المعين والعلم يتملق بالموجود والمعدوم والمطلق والمقيد وكلاهما مع ذلك صفتان زائدتان على علمه تعالى واحتج بما احتج به الفخر وهو أنا إذا علمنا شيئاً ثم أنصراه وجدنا بين الحالتين تفرقة بديهية وذلك ما يدل على مفارقتهما للعلم قوله مثل الفخر في الشم والذوق وليس قادر يعني مثل قول الفخر في الشم والذوق واللمس معنى أن الفخر يقول هذه الإدراكات الثلاثة

معايرة للعلم زائدة عليه ولهذا صوب الفخر قول والإمام بإثباتها له تعالى
 كما سيأتي قوله وذلك إدراك بلا إتصال يعني أن المذكور من إدراك الشم
 والدوق واللمس ليس من حقيقة الإتصال بالشموم والمدوق واللموس
 ولا هو شرط عقلي فيه وإنما هو شرط عادي بالنسبة إلينا كالمقابلة
 ونحوها في البصر يصح أن يتصف الباري بتلك الإدراكات من غير
 اتصال كما يبصر من غير مقابلة قال في الإرشاد ثم يتقدس الباري تعالى
 عن كونه شاماً ذاتاً لا مسا فإن هذه الصفات تنبئ عن إتصالات يتعالى
 الرب عنها مع أنها لا تنبئ عن حقائق الإدراكات فإليك تقول شملت
 تفاحة فلم أدرك ريحها وكذلك الذوق واللمس قوله زاد على العلم
 بلا محال الذي نسب أولاً للفخر ودليله مثل ما استدل به الفخر على
 زيادة السمع والبصر بأن يقال إذا علمنا شيئاً كحلاوة الثمر أو رائحة
 المسك أولين الحرير مثلاً أدركناه بالذوق أو بالشم أو باللمس وجدنا بين
 الحالتين تفرقة بديهية وذلك مما يدل على مغايرة تلك الأوصاف للعلم
 قوله قال به القاضي مع الإمام البيت يعني أن القاضي وإمام الحرمين قالوا
 بزيادة الإدراك وإثباته لله تعالى وقال جمهور المتكلمين أنه غير زائد على
 العلم فلم يشبهوه صفة ثامنة قوله والوقف فيه حسن البيت هذا قول ثالث
 في الإدراك بالوقف على الإثبات والنفي واستحسنه المؤلف وهو مختار
 المقترح وابن التلمساني والسنوسي وحجتهم ما أشار إليه المؤلف وهو
 أن معتمد المحققين فيما لم يتوقف عليه الفعل من الصفات كالسمع
 والبصر النقل لضعف دليل العقل في ذلك كما سيأتي وقد ورد النقل
 في السمع والبصر والكلام ولم يرد في الإدراك بإثبات ولا نفي فهي

ثلاثة أقوال الإثبات والوقف وقد مر وجمعها والنفي ولعل قائده إعتقد
الملازمة العقلية بين الإدراك والاتصاف أو إيهام ذلك فمنع إثبات هذه
الإدراكات له تعالى وجعل الإحاطة بمتعلقاتها داخلا في علمه جلا
وعلا.

معتمد المحققين النقول	إذ لم يقف على الثبوت الفعل
يحتج بالقرآن في المقام	السمع والبصر والكلام
ولا يقال الدور في الأخير	من معجزة كالقول بالتقدير
لأننا نقول تصديق الرسول	بمعجز يعلمه ذو العقول
سواء لنا في كلام الناس	وغيره إدراكه بالحدس
وقولهم في معجز كالقول	توضع ذاك بغير قول

أشار بهذا إلى أن المختار في دليل السمع والبصر والكلام بل وفي
كل ما لا يتوقف العمل عليه هو الدليل النقلى دون العقلي إما أن يتوقف
العمل عليه بدليله العقل ولا يتم الاحتياج فيه بالسمع إلا على من يعترف
به ويسلمه وقد تقدم هذا وتبين لك قوة الدليل النقلى في السمع والبصر
والكلام بذكر العقلي وما يرد عليه ونظمه أن يقال الباري تعالى حي
وكل حي فهو قابل للسمع والبصر والكلام ينتج الباري تعالى قبل للسمع
والبصر والكلام ثم يقال لو لم يتصف بها لا تصف بأضدادها والتالي باطل
فالمقدم مثله أما الصغرى فقد تقدم دليلها ودليل الكبرى إمتناع إتصاف
الموتى بتلك الأوصاف وصحة إتصاف الأحياء بها فالمصحح إذا لقولها
أما الحياة أو أمر يلزم الحياة وأيا ما كان لزم إتصاف كل حي بها فإذا لم

يتصف بها لزم أن يتصف بأضدادها لما قدمنا من أن المقابل للشيء لا يحلو عنه أو عن ضده لكن هذه الأضداد في حقه مستحيلة لكونها أفات ونقائص وهو تعالى منزّه عن كل نقص نقلاً وعقلاً لأن الناقص معتقر إلى من يكمله وذلك يستلزم حدوثه ويلزم على تقدير تلك النقائص أن يكون المخلوق المتصف بالكمالات أضدادها لكمل من الخالق وذلك بما لا يعقل هذا بيان المسلك العقلي والإعتراض عليه أن يقال قولكم تلك الأوصاف كمالات فيجب إتصافه بها وإلا لا تنصف بأضدادها فيكون ناقصاً ضعيفاً لأنه كمال في الشاهد ولا يلزم أن تكون في العائب كذلك كاللدة في الألم هما كمال في الشاهد ولا يتكيف بها إلا من لم تقم به آفة تفسد حسد وهما بمنعان على الله لأنهما من عوارض الأجسام وذاته تعالى لم تعرف حتى يعلم أن هذه الأوصاف كمالات في حقه يصح إتصافه بها وإن ما يعرف من صفاته بالعقل ما دلت عليه أفعاله فإن لم يدل الفعل لجأنا إلى السمع فإن لم يرد وجب الوقف وقد ورد في هذه الصفات لقوله تعالى ﴿إنني معكما أسمع وأرى وهو السميع البصير﴾ ألم يعلم بأن الله الذي يراك حين تقوم وكأحتجاج إبراهيم على أبيه في نهي إلهية الأصنام بقوله لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر فلو كان معبوده كذلك لم تنم له حاجته وقد قال تعالى ﴿وذلك حاجتنا أتيناها إبراهيم على قومه﴾ وإذا أثبت أن الإتصاف بهاتين الصفتين لا يتوقف عقلاً على الإتصالات الجسمانية ودل التصريح بهما على أنهما صفتا كمال وجب إعتقاد ما دلت عليه الآي ولا محرج للتأويل لا عقلاً ولا سمعاً وحمل اللفظ على احتمال البعيد محاز ومن شرط القرينة ومع عدمها لا يجوز المصير إليه كما فيه

من إثبات المشروط بدون شرطه فيتعين البقاء مع تلك الظواهر وكذلك القول في جميع ما ورد من أحكام الآخرة متى كان ظاهرا جائرا وجب اعتقاده إلا أن يدل على امتناعه وأما دليل كونه متكلماً فقوله تعالى ﴿ وكلم الله موسى تكليماً ﴾ إني اصطفتك على الناس برسالتني وبكلامي وقد أجمع الرسل على ذلك لإجماعهم على أن الله تعالى مكلف للعباد بالأوامر والنواهي وأنه تعالى وعد بالثواب وتوعد بالعقاب على المعاملات وجميع ذلك يرجع إلى الكلام وقد أجمع المسلمون أيضاً على ذلك في الجملة وإن اختلفوا في تفسير الكلام قوله ولا يقال الدور في الأخير البيت هذا سؤال يرد على إثبات كونه تعالى متكلماً بطريق السمع وذلك أن يقال إن قول الرسول لا يدل ما لم يثبت صدقه ولا يثبت صدقه إلا بالمعجزة والمعجزة لا تثبت ما لم يثبت كون الباري تعالى متكلماً فإن دلالة المعجزة تنزل منزلة قول الله تعالى لمدعي الرسالة صدقت أو أنت رسولي فما لم يثبت الكلام الصدق لله تعالى لا يكون مصداقاً لرسوله فلو أثبتنا الكلام له تعالى بالسمع لدار فمعنى البيت لا يقال يلزم الدور في إثبات الأخير الذي هو الكلام بطريق النقل من أجل معجز كالقول في التقدير أي من أجل أن المعجز في التقدير كالقول أي ينزل منزلة القول فإذا المعجزة تتوقف على القول والدليل السمع متوقف على المعجزة فالدليل السمع متوقف على القول فلو توقف القول عليه لدار قال يس التلمساني وهو سؤال قوي قوله لا ما بقول تصديق الرسول الآيات الثلاثة هنا جواب السؤال وتقريره أن من ادعى أنه رسول ملكي يبرأى من الملك وسمع وقال أية صدقي أن يعبر الملك عاداته المألوفة ويفعل كذا ثم قال أيها الملك إن كنت صادقاً في

دعواي فعمل ذلك على الوجه الذي إلتمسه فيعلم جميع الحاصرين أنه رسوله وأنه صادق وإن كان فيهم من ينفي كلام النفس ويكفي في العلم تصديقه بإيجاده الفعل الدال على إرادة تصديقه كما يدل التحصيل في الأفعال على إرادة وقوعها على ذلك الوجه وقولهم إن المعجزة تنزل منزلة بالقول مسلم ولكن تنزل منزلة المواضعة على قول يدل على إرادة ذلك كما يدل بعض الإشارات على ذلك والكلام المستدل على ثبوته لله بالسمع في دعوى الأشعرية هو القول النفسي والنراع فيه لا في العبارات الحادثات المتواضع عليها والأفعال كثيرا ما تدل على الإرادات وإن لم توضع لذلك نظرا إلى العادات والمعجزة كذلك هذا تقرير ابن التلمساني للجواب قلت و حاصله أن دلالة قول الرسول لا تتوقف على الكلام النفسي الذي الكلام فيه لأنها وإن توقفت على المعجزة لكن المعجزة لا تتوقف على الكلام النفسي بدليل أنها تقتضي التصديق عند من يثبت كلام النفس وعند من ينفيه ولو توقفت دلالتها على كلام النفس لما استدل بها على الصدق من كان ذاها عن كلام النفس فضلا عن من ينفيه فلا دور إن توقف الكلام النفسي على دلالة قول الرسول قوله إدراكه بالحدس الفهم أي إدراك أن تصديق الرسول بالمعجزة يستوي فيه المشت لكلام النفس والساني له يحصل بالحدس والفهم قوله وقولهم في معجر البيت العول الريادة وقولهم مبتدأ وخبره بجعلة ذلك تواضع أي وقولهم أن المعجزة كالقول مسلم ولكن ينزل منزلة المواضعة على قول يدل على إرادة التصديق من غير زيادة لأن معناه أنها تتوقف على ثبوت الكلام النفسي الذي فيه

يا علم في إثبات ذا الكلام	احتج قوم من ذوي الأفهام
قاله عالم وكل عالم	له كلام النفس معنى قائم
واعترض الفهري هذا الاحتجاج	لأنه من أصل ما فيه الحجج
أصله قد أخذ من جزئيات	وتلك وجدانيات حسيات
والمدعي قضية كلية	حكم لا ينتجها الجزئية
قلت وفيه بعد تسليم نظر	قائله لا يقتضي غير الخبر
والعلم ليس يقتضي إقتضاء	ولو تعلق به (شياء)
إيمان من كفر ذلك مقتضى	عدمه المعلوم طرق مرتضى
ما كل عالم بهذا أمين	وكل عالم لذاك مخبر

المراد بالقوم الأستاذ في ذلك قال ابن التلمساني واحتج أيضا يعني الأستاذ على إثبات الخبر لله تعالى فإن كل عالم يجد في نفسه حديثا مطابقا للمعلوم بالضرورة لا معنى لكلام النفس إلا ذلك والباري تعالى به عالم فله كلام على وفق معلومه وهذا فيه نظر فإن إثبات قضية كلية عامة تشملنا وتشمل الباري تعالى من قضايا جبرية وجدانية لا يساعد الخصم على تسليمه وأخذ القضايا الكلية المحسوسات والوجدانيات لا تتم إلا باستقراء عادات وإثبات أحكام الله وصفات له لا تؤخذ من القضايا العادية فالوجه الاعتماد على السمع قبل الاعتراض على كبرى القياس ونظمه الباري تعالى عالم كل علم يجد في نفسه حديثا مطابقا لمعلومه ولا يتحقق كلية الكبرى والمتحقق منها الجزئية ومن شر إنتاج الشكل الأولية كلية قوله وتلك وجدانيات حسيات وصفها بالحسيات لأن الواحدان يسمى بالحق الباطن قوله قلت وفيه بعد تسليم نظر الأبيات الأربعة هذا اعتراض من المؤلف على استدلال الأستاذ

على معنى يقول سلمنا كلية الكبرى وأن القضية الكلية الشاملة لشاهد
والعائب تؤخذ من الإستقراء والوجدان لكن يرد عليه أن دليله لا يستج حقيقة
الكلام الشاملة للخبر والطلب وإنما ينتج الخبر فقط والكلام في إثبات النوع
لا في قسم منه وبالجمله فدليله لا ينتج دعواه وذلك لأن العلم بالشيء إنما
يستدعي الخبر عنه على نحو فالعلم ولا يستلزم أن يكون مقتضى أي مطلوباً
لأنه يقتضي الشيء ويعلم عدمه كإيمان من علم موته على الكفر وقد يعلم
الشيء ويقتضي عدمه ككفر من ذكر وقد يعلم الشيء ولا يقتضي وجوده
ولا عدمه كالدوات وأوصافها التي ليست بمكنسبة وكأفعال البهائم وكوجود
الباري تعالى وصفاته فهذا نقول ليس كل عالم بالشيء أمراً به ولذلك أي
لما قاله الأستاذ نقول كل عالم بأمر فهو مخبر عنه فالعلم إنما يستدل به على
الخبر ولا يستدل به على المطلب والمطلوب إثبات الكلام الشامل لها هذا بيان
إعتراض المؤلف قلت وفيه نظر لأن الأستاذ إنما استدل بهذا الطريق على قسم
الخبر فقط كما مر من لفظ ابن التلمسان فنتيجة دليله مطابقة لدعواه سلمنا
أن مطلوبه إثبات الكلام لكن ثبوت الأخص يستلزم ثبوت الأعم فثبوت
الخبر يستلزم ثبوت الكلام في الجملة قوله والعلم ليس يقتضي اقتضاء
أي ليس يطلب ويستلزم اقتضاء أي طلباً فهو مفعول يقتضي لا مصدر أي
العلم بالشيء لا يستلزم اقتضاء ذلك الشيء قوله ولو تعلق العلم بالاقتضاء
به إنشاء أي ولو لا تعلق العلم بالاقتضاء وهذا لأن العلم يتعلق بكل واجب
وحائز ومستحيل فيتعلق بصفات الله وصفاته ومن الصفات إقتضائه تعالى أي
أمره وبهيه فهو عالم بإقتضائه سبحانه وإنشاء حال مؤكده للصمير المجرور
فهو من الحال المؤكدة لصاحبها والله تعالى أعلم.

بالرد للخبر أقسام الكلام	يشمل كالأستاذ والمخبر الإمام
فقد رأى في معالـم	رد بالاختلاف في لوازـمـه
ذلك في نهاية المقـول	ومسبـوب التقبـيـض للمقـول
صدقه في المعنى حقيقة وفي	لنقد مجال رأي جمع اقتـمـى
والعكس إلا على الاشتراك	ثبت رأي الأشعري الإدراك
كلام رب الخلق معنى واحد	قام به وهو قديم زانـد
على الإرادة ووصف العلم	له تعلق قديم الحكـم
ومتعلقاته والأخبار	والأمر والنهي والاستخبار
مع النداء وقيل ذي أقسام	أو إنما يتصف الكلام
بـ الذي لا يزال قول ابن سعيد	ورده قوم وردهم بحـد
قالوا وجد الجنس دون النوع	لازمه يمنع بالـرـوع
جنسية الكلام لا تسـم	فينتفى عند المحال الملـزم
فإنه بازل موحـد	وصفة فيه لا يزال يوجـد
معلقا بتلك مثل البصـر	والسمع في التعلق المقـرر
وقد أجيب أنه إضافـة	أو أن بالخبر ذا إصـافـة
وحدته متضمنة في الأزل	كالعلم ذا الخلق مجال المنـزل

قد اشتمل كلام المؤلف على مسائل لصفات الكلام الأولى في أقسامه الثانية في وحدته وأنه وإن تقسم إلى أقسام فمرجع تلك الأقسام إلى معنى واحد وحقيقة واحدة الثالثة في إثباته زائدا على العلم والإرادة وعبرهما من الصفات الرابعة في إطلاق لفظه بإعتبار الحقيقة والمجاز ولم يرتب الكلام

على وحدته بل فرق الكلام فيها وبدده إما إثبات كلام السمس فإليه أشار بقوله رائد على الإرادة ووصف العلم واحتج أهل الحق على إثباته شاهداً بأن الأمر والواهي يجد حالة أمره ونهيه من نفسه طلباً جازماً بالضرورة ويدل عليه بالعبارات المختلفة وما يعرض له الاختلاف مغاير لما لا يعرض له الاختلاف ولأن العبارات بالجعل والمواضعة والتوقيف وزعمت المعتزلة أن ما يجده الطالب في نفسه يرجع إلى إرادة الإمتثال ويردون الخبر إلى العلم بنظم الصيغة ويدل على مغايرة الأمر الإرادة وجوه منها أن من حلف ليقضين غريمه غداً إن شاء الله فتمكن من قضائه ولم يقضه ثم يحنت مع أن الله تعالى قد أمره بذلك فلو تضمن الأمر الإرادة لكان قد شاء الله قضاءه فكان يجب أن يحنت ولم يحنت بالإجماع وأما رد الخبر إلى العلم بنظم الصيغة فباطل أيضاً لأن نظم الصيغة يختلف باختلاف الصيغة الدالة على المعنى والخبر النفسي لا يختلف ولأن الصيغة الواحدة قد تستعمل في الخبر والطب معاً والعلم بنظمها لا يختلف وما في النفس يختلف وإذا ثبت أن لما قولاً نفسياً فتسميته كلاماً مأخوذاً من مولود اللغة قال تعالى ويقولون في أنفسهم وقال الأخطل إن الكلام لفي المواد البيت ومل إطلاقه على ما في النفس وعلى اللفظ بطريق الحقيقة أو هو حقيقة في القولين مجاز في النفسي أو بالعكس ثلاثة أقوال وللذي استقر عليه رأي الشيخ أبي الحسن الأشعري أنه مشترك واختار المعتزلة أنه حقيقة في اللفظ بدليل تبادره عند الإطلاق إلى المهم ولا يمتنع أن يكون حقيقة لغوية في النفسي وحقيقة عرفية في اللفظي وقد حرج من هذا بيان إطلاق لفظ الكلام باعتبار الحقيقة والمحاز وإليه أشار المؤلف بقوله صدقه في المعنى حقيقة البيتين والعكس الواهي هو

فوله المعتزلة إنه حقيقة في اللفظ مجاز في المعنى وهو بناء على أصلهم في
 مسمى كلام النفس وانحصار الكلام في الحروف والأصوات ولهذا أنصروا قيامه
 بذاته سبحانه لحديث الحرف والصوت وقالوا هو متكلم بمعنى أنه خالق
 الكلام وذهبت الحشوية إلى أن كلام الباري تعالى القائم بذاته حروف
 وأصوات وهو مع ذلك قديم أزلي وهذا غاية في الصلابة وتورط في بحرورة
 الجهالة المسألة الثالثة والرابعة في أقسام الكلام ووحدته والذي عليه أكثر
 أهل السنة أنه كلام واحد متعلق بجميع وجوه متعلقات الكلام وهو مع
 وحدته وقدمه أمر ونهي وخبر واستخبار ووعد ووعيد ونداء وغير ذلك من
 معاني الكلام وليس كل واحد من هذه معنى يقوم بالذات ليس هو الآخر
 بل عين أمره تعالى هو عين نهيه وعين خبره وغير ذلك من معاني الكلام
 وقد نقل عن عبد الله بن سعيد أنه قال للكلام إسم لسبع صفات الأمر والنهي
 والخبر والاستخبار والوعد والوعيد والنداء والكل قديم عنده ونقل عنه أيضا
 قدم الكلام فقط وأن هذه السبع من صفات الأفعال إنما تثبت للكلام فيما لا
 يزال ورد عليه بأن تعقل وجود الكلام ألا بدون واحد من هذه السبع محال
 وأيضا فلا استخبار والوعد والوعيد أية إلى الخبر فلا يحسن جعلها قسيمة
 له فإن الاستخبار إما أن يكون من الله تقريراً فهو خبر والاستفهام على حكم
 الاستعلام لا يليق بعلام الغيوب وإن أريد طلب الإخبار رجع إلى الأمر
 والوعد خبر عن الثواب والوعيد خبر عن العقاب واختلاف المخبرات لا
 يعبر حقيقة الخبر وأجاب بعض المحققين عن الرد الأول بأن عبد الله بن
 سعيد إنما أراد أن الكلام لا يسمى أمر ولا نهياً إلا عند وجود المأمور والمهي
 لأن الكلام لا يتعلق بهما إلا عند وجودهما فإنه أجل من أن يعتقد هذا و

أورد على الأشعرية لا يثبت القول بوحدة الكلام مع إختلافه بالسوع فإن
سوع الطلب ليس نوع الخبر أما الأمر والنهي فيندرجان في حقيقة الطلب
والإختلاف فيهما من حيث المتعلق فقط والإستخبار والوعد والوعيد يرجع
جميع ذلك إلى الخبر كما مر فرجعت الأقسام كلها إلى الخبر والطلب
وانتصر بعض الناس لمذهب الشيخ الأشعري والجمهور فقال لم تنحصر
أقسام الكلام فيما ذكر فكما جازد الأقسام إلى القسمين جاز في العقل أن
يكون قسم آخر نسبته إلى القسمين في الإندراج تحته كنسبة الأقسام إلى
القسمين فقبل له وكذا الخصم يدعي أنه لم تنحصر أيضا أقسام المعاني فيما
ذكر منها فيجوز في العقل أن يكون ثم معنى نسبته إلى العلم والقدرة كنسبة
العلم إلى سائر العلوم فإن قيل يلزم ثم أن يضاد وأن لا يضاد قيل وذلك أيضا
لازم هنا فإن الخبر لا يضاد النهي والأمر يضاده فلو كان معنى واحدا خبرا
طلبا لضاد ولم يضاد وذاك هو المحال الذي ذكر ثم من حيث المعقول ولأجل
إستقامته الجري على هذا المسلك العقلي صار قوم إلى التعدد في الكلام هربا
من لزوم هذا المحال والتزم الأستاذ رد جميع أقسام الكلام إلى الخبر ليستظم
القول بالوحدة فقال الأمر خبر عن تحتم الفعل والهي خبر عن تحتم الشك
وأورد عليه أن خبر الله تعالى صدق والخبر الصدق ينفع المخبر عنه على ما
هو به فإذا أخبر الله عن تحتم شيء فلا بد أن تكون صفة التحتم ثابتة له قبل
الأخبار فتحتمه إن كان بنفس هذا الخبر دار وإن كان بغيره تسلسل قال إس
التمسائي ويمكن أن يجيب بأن بعض الأخبار يراد بها الإرشاء فلا يشترط
كونها تدل الصفة قبل تعلقه بها يثبت معه كقولك طلقت وأعتقت ووكالة
وما أشبه ذلك واعترض أيضا على الأستاذ بأن من أقسام الأمر والهي

الذب والكراهة وليس فيهما تختم فقد خرجا عن الكلام متفسيره وذهب
 المحرر إلى مثل ما ذهب إليه الأستاذ من رد أنواع الكلام كلها إلى الخبر إلا أنه
 رد الأمر والنهي إلى الأخبار بحلول العقاب ورده إلى التلمسائي وسيأتي
 تنبيه المؤلف عليه قوله بالرد للخبر أقسام الكلام البيت فاعل يشمل كاف
 كالأستاذ وأقسام مفعوله أي يشمل مثل الأستاذ والفخر أقسام الكلام بالرد
 للخبر يستفرون تلك الأقسام ويدخلونها كلها في الرد للخبر بمعنى أن
 الأستاذ والفخر وأمثالهما من قال بقولهما يردون جميع أقسام الكلام للخبر
 وإن اختلفت كيفية رد الأستاذ وكيفية رد الإمام حسبما تقدم قوله فقد رأى
 ذا الرأي في معاملة البيت يعني أن الفخر رد جميع تلك الأقسام للخبر في
 معاملة الدينية ورد في نهاية العقول القول برد تلك الأقسام إلى حقيقة واحدة
 هي الخبر بأن من لازمه قبول التصديق والتكذيب والطلب الذي منه الأمر
 والنهي والإستفهام والنداء لا يفضل ذلك والمر يضاد النهي والخبر لا يضاده
 وتباين اللوازم يدل على تباين للزومات قوله ذلك في نهاية العقول الإشارة
 راجعة إلى رد القول الأول بالإختلاف في اللوازم قوله وصوب القول
 السفيض للمفعول بوحدة الكلام وهو القول بالتمدد قوله كلام رب الخلق
 معنى واحد هذا من تبديله الكلام وعدم التأمه وكان الأولي أن يسبني الكلام
 في رد الأقسام إلى الخبر على هذا الكلام قوله به هذا معتقد أهل السنة
 والجماعة خلافا للمعتزلة فإنهم زعموا أنه تعالى متكلم على معنى أنه خالق
 للكلام وأن الكلام غير قائم به بناء على حصره في الحروف والأصوات
 وهي حادثة وقد تقدم الرد عليهم قوله وهو قديم هو أيضا معتقد السنة
 والجماعة خلافا للمعتزلة في قولهم أن القرآن مخلوق ومن أحل أنه قديم

لكون الحوادث لا تقوم بذاته سبحانه نزهنا كلام الباري تعالى عن الحروف والأصوات لحدوثها وقد مر تناقص الحشوية في قولهم إن الكلام حروف وأصوات وهي مع ذلك قديمة قوله زائد على الإرادة ووصف العلم يعني أن حقيقة الكلام رائدة على الأوصاف الستة وتخص العلم والإرادة بالذكر إشارة إلى الرد على المعتزلة حيث أبطل عليهم أهل السنة حصر الكلام في الحروف والأصوات بما يجده الإنسان في نفسه حال الأمر والنهي من الإقتضاء وحال العلم بالشيء من الإخبار عنه على نحو ما علم فأجابوا بأن ما يجده حال الأمر والنهي راجع إلى الإرادة والكراهة ورددوا الخبر إلى العلم بكيفية نظم الصيغة وقدم إبطال ما زعموه قوله له تعلق قديم الحكم يعني أن الكلام من الصفات المتعلقة لأنه إن كان طلباً إقتضى مطلوباً وإن كان خبراً إقتضى مخبراً عنه وأن تعلقه قديم وليس للخبر تعلق حادث كالقدرة أعني تعلقها فيما لا يزال وتعلق السمع والبصر بوجود الحادث فإنه تنجيزي حادث والعلم والخبر ليس لهما إلا تعلق واحد وهو تنجيزي قديم ونعني بكونه تنجيزياً أن العلم والخبر لا يتعلقان على معنى التأني والقول كالقدرة بل هما على معنى الحصول وأما الطلب فله تعلقان معنوي قديم وهو تعلق الأمر بالمعدوم وتنجيزي حادث وهو تعلقه بالموجود وإذا استجمع شرائط التكليف على أنه ليس في كلام المؤلف ما يقتضي حصر تعلق الكلام في القديم وسيأتي في فصل التعلق بقية الكلام فيه إن شاء الله قوله ومتعلقاته الأخبار إلى قوله ورده قوم ذكر في الأمر والنهي والخبر والإستخبار والبداء بالنسبة إلى الكلام ثلاثة أقوال الأول أنهما متعلقات الكلام وهو حقيقة واحدة والوصف لا يتعدد بعدد متعلقاته كالعلم بالكلام وإن تعلق في الأول

بالمأمور والمهي إلى آخرها فليس بمتعدد وهذا قول الأشعري والجمهور وقيل
 إنه يتوسع في الأول وأنها أنواع حقيقية وإليه أشار بقوله وقيل ذي أقسام
 ويدل على أن مراده بالأقسام الأنواع مقابلتها بالمتعلقات وهذا قول من قال
 أن الكلام في الأزل إسم لسبع صفات ونقل عن عبد الله بن سعيد ونقل
 أيضا عنه خمس بإسقاط الوحد والوحد لرجوعهما إلى الخبر ونقل أيضا
 عنه أن الكلام في الأزل واحد وأنه إنما يتصف بتلك الأمور فيما لا يزال وهو
 الذي نسب إليه المؤلف هاهنا قوله قوم ردهم بعيد أي رد قوم قول عبد الله
 بن سعيد بقدم المشترك وحدوث الأفراد واستبعد المؤلف ردهم لما يذكر بعد
 من توهينه قوله وجود الجنس دون النوع البيت ضمير قالوا يعود على قوم
 فهذا احتجاجهم على الرد أي قالوا لو كان الكلام أزليا والأقسام حادثة
 للزم وجود الجنس خارجا في غير نوع من أنواعه واللازم باطل ضرورة أن
 المطلق لا وجود له إستقلالاً وإنما يوجد في أفرادهِ وكما لا يتصور وجود
 الحيوان بدون نوع من أنواعه كالإنسان والفرس وغيرهما من أنواعه ولا
 وجود اللون بدون البياض والسواد وغيرهما من أنواع اللون فكذا الكلام لا
 يوجد بدون الأمر والنهي والخبر إلى آخرها فيبطل الملزوم ويلزم قدم الجميع
 أو حدوث الجميع واللازم باطل قطعا وهو معنى قوله لازمه يمنع لا بالروع
 أي اللازم ممنوع بدون تردد ولا روع أي خوف أي يمنع ولا يخشى المانع أن
 يكون مطلقا في منعه بل يقطع بصحة المانع قوله جسمية الكلام لا تسلم
 الآيات الثلاثة هذا من المؤلف رد لهذا الإحتجاج وهو وجه إستعماده لردهم
 على معنى أنه يقول لا تسلم أنه يلزم من قول ابن التلمساني بن سعيد
 وجود الجنس بدون النوع لأن لا تسلم أن الكلام جنس لأن الجنس هو

المقول على كثيرين مختلفين بالحقيقة قولاً ذاتياً بل الكلام عند ابن سعيد حقيقة واحدة في الأزل وإنما عرضت له تلك الأوصاف وتعلق بالمأمور والمنهي فيما لا يزال ولا يلزم عن حدوث التعلق حدوثه كتعلق السمع والبصر هذا بيان كلام المؤلف وهو قريب من قول العضد واعلم أن عبد الله بن سعيد يجمع كونهما أنواعاً بل هو ارضه بحسب التعلق بجوز حدوثه عن التعلق ولا يجعل التعلق من حقيقته قوله وقد أجيب البيت يعني أجاب بعضهم عما ورد عن ابن سعيد من الإلزام بجواب آخر وهو أن تلك الأقسام أوصاف إضافية للكلام لا أنواع ذاتية له حتى يلزم وجود الجنس بدون النوع والإضافية يجوز مفارقتها لما أضيفت إليه فيصح حدوثها مع كون المضاف إليه قديماً كما يتصف الباري تعالى بكونه موجوداً مع كل حادث فإن تلك المعية حادث وتفتي بفناء الحادث قال المقترح وهذا يعني قول ابن سعيد بناء على أن تعلق الصفات الأزلية بمتعلقاتها لا من قبيل الإضافات لا من قبيل صفات النفس وليس كذلك قوله أو أن بالخبر ذات تصافه هذا جواب ثالث بمعنى أنه يلزم من حدوث الأمر والمنهي مثلاً وجود الجنس بدون نوع لأنما نقول هو موجود في الأزل في نوع الخبر وسائر الأنواع حدث فيما لا يزال عند وجود المأمور والمنهي والمنادي والمستخبر قلت وهذا الجواب لا يتماشى على قول ابن سعيد لأنه صرح بأن الأقسام السبعة حادثة وذا في البيت إشارة إلى الكلام واتصافه بدل إشتغال من ذا أي أجيب بما تقدم أو بأن إتصاف الكلام في الأزل بالخبر وباقى الأقسام حدث فيما لا يزال قوله وحدثه البيت هذا رجوع منه إلى مذهب الشيخ وأنه الحق وهو أن كلام الله واحد مع إتصافه في الأزل بكونه أمراً ونهياً إلى آخر الأقسام فهو واحد

وتعلقه بالمأمور والمسهى وغيرهما قديم كالعلم فإن تعلقه قديم كما سيأتي
وهذا لإعقاد الإجماع على نفي كلام ثان قديم فحكمنا بأنه واحد بتعلق
بجميع المتعلقات وإن كانت العقول قاصرة عن إدراك كنهه هذا المعنى وإذا
تحققت فالأمر كذلك في الذوات وسائر الصفات وقد ذكرنا في الشرح
تحقيق تعلق الأمر بالمعدوم قوله بحال المنزل بتعلق بالحق والباء ظرفية والمنزل
القرآن قال ابن العربي وتحقيق إنزاله أن جبريل عليه السلام فهم الكلام في
العلو فأداه إلى الرسول ﷺ في الأرض بأن قرأه عليه فعرفه الرسول ﷺ
من قرأه لا حقيقة له سوى ذلك ولا مجاز له يصح فيه غيره وإلا فالمعنى
يستحيل فيه الانتقال فكيف بالفدح.

اسمائه القرآن والإنجيل	ولفظ ما اثبتته التنزيل
من صحف وكتب منزلة	على النبيين أتت مفصلة
أحرفها مخلوقة مقبولة	قراءة الخلق كذا مدبرة
مدلول ذي القراءة المقروء	هو القديم مثله المتكلم
كمثل حال الذكر والمذكور	يوصفه أو بإسمه المشهور
ثبت الاشتراك في القرآن	في اللفظ والمعنى من اللسان
هذا اللفظ حادث ومعناه القديم	قام بذات الخالق الخلق عليه
وهو الذي سمعه من كلمه	لا عن سكوت كان ذا وحده
بل رفع الحجاب عن من سمعه	إليه رده به قد منعه

صمير أسمائه يعود على المنزل الذي هو كلام الله تعالى فمن
أسماء الكلام الأزلي القرآن ويطلق أيضا على الحادث الدال عليه
كالقراءة والكتابة لكن المعنى القديم هو المتبادر من إطلاق اللفظ قال
بعض العلماء إذا قرئ بالعربية قيل له قرآن وإذا قرئ بالعبرانية قيل
توراة وإذا قرئ بالسريانية قيل زبور وإنجيل قوله أنت مفصلة أي
مبينة في التنزيل نحو قوله تعالى إنا أنزلنا التوراة فيها هدى ونور
وأتينا داوود زبوراً وأنزلنا التوراة والإنجيل إن هذا لفي الصحف
الأولى صحف إبراهيم وموسى ولم يرد المؤلف بتفصيلها بيان من
أنزلت عليه من الأنبياء وعدة ما أنزل على كل نبي منهم فإنه لم
يات في ذلك حديث صحيح قوله أحرفها مخلوقة مقدرة البيت
ضمير أحرفها يعود على ما سبق ذكره من القرآن والتوراة والإنجيل
والزبور وغيرها من الصحف المنزلة والمعنى أن أحرف الكتب المنزلة
بخلق الله تعالى وتقديره أي إرادته ولا يصح قدمها وكذا قراءة الخلق
بخلق الله وإرادته وإن تعلقت بها قدرتهم وإرادتهم لكن التأثير لقدرة
الله وإرادته فمدبره بمعنى أن الله دبرها أي أنفذها والتشبيه في كذا
راجع إلى قوله مخلوقة مقدرة وفي المغايرة بين أحرف القرآن وقراءة
الخلق نظر إذ أحرف القرآن هي قراءة وقد يكون مراده بالحرف القرآن
الحروف المكتوبة في اللوح المحفوظ أو في سائر المصاحف والله تعالى
اعلم قوله مدلول ذي القراءة المتلو البيتين ذي إشارة إلى قراءة الخلق
يعني أن مدلول القراءة يسمن بالمقرو وكذا التلاوة مدلولها المتلو وكذا
الكتابة والمكتوب وكذا الذكر والمذكور بالمعنى المصدري والأول من

كل قسمين حادث متناه والثاني قديم لا نهاية له ومعنى قوله بوصفه
أو بإسمه المشهور أن متعلق ذكرنا قديم ذل عليه بالوصف وهو مذكور
أو بإسمه العلم وهو الذكر فإنه من أسماء القرآن قال الله تعالى إنا
نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون وقال وأسألوا أهل الذكر إن كنتم
لا تعلمون والحاصل أن ذكر المأخوذ من قولنا ذكر يذكر ذكرا على
أنه وصفنا حادث والمذكور وكذا الذكر في قوله تعالى إنا نحن نزلنا
الذكر قديم قوله تعالى ثبت الاشتراك في القرآن البيتين بياهما قوله
وهو الذي أسمعه من كلمه البيتين إذ ثبت لكلامه تعالى القدم وجب
له البقاء وذلك هو حكم ذاته وسائر صفاته سبحانه فيستحيل عليه
تعالى السكوت لإستلزامه عدم الكلام وهو يوجب حدوثه وبهذا
تعرف أنه ليس معنى كلم الله موسى تكليما أنه إبتدأ الكلام له بعد
أن كان ساكنا ولا أنه بعدما كلمه إنقطع كلامه وسكت وإنما المعنى
أنه تعالى بفضله أزال المانع عن موسى عليه السلام وخلق له سمعا
قواه أدرك به كلامه القديم ثم منعه ورده إلى ما كان قبل سماع كلامه
وهذا معنى كلامه لأهل الجنة قوله وحذمه هو بالذال الممجمة أي
قطعه يقال حذمت الشيء إذا قطعته أي لم يكن كلامه عن سكوت
بمعنى أنه حذم ذلك السكوت أي قطعه بذلك الكلام قوله بل رفع
الحجاب كناية عن المانع المخلوق في الأذن المضاد للسمع ورفعه إزالته
بعد توالي الأمثال قوله إليه رده به قد منعه ضمير إليه يعود على
المكلم كموسى عليه السلام وضميره رده يعود على الحجاب الذي
هو المانع وتقدم المعمول في قوله به قد منعه لإفادة الحصر.

واعلم بأن الصدق في الكلام	الله واجب على الـ
أد صدق نقص بلا تـ	هبطل به العقل وبالإجماع
لما متى جاز استحالة الصدق	نقيض ذا اللازم ذلك الحق
فلا يجوز الكاذبون المـ	تو جاز فهو واجب محتـ
أما لزوم فهو لا يتـ	بجائز حكم لا يختـ
قالوا حديث النقص والكمال	من الخطابة في الاستدلال
قلت ثبت ذلك الإجماع	أقوى من البرهان في النزاع

نظم الدليل الأول أن يقال لو لم يجب لله تعالى الصدق لجاز
إتصافه بالكذب والتالي باطل وبيان الملازمة أنه تعالى مخبر والمخبر
لا يخلو عن أحدهما فإذا لم يجب الصدق جاز الكذب وبيان بطلان
التالي أن الكذب نقص والنقص عليه تعالى محال عقلا ونقلا أما
النقل فالإجماع على إتصافه تعالى بالكمال ونزوه عن النقص وأما
العقل فلأنه لو كان ناقصا لافتقر إلى من يدمع عنه النقص والافتقار
ينافي الألوهية والإله هو الغني بإطلاق المفتقر إليه ما سواه على العموم
وأیضا النقص جائز إذ لا يقضي العقل بوجوبه بل يقضي بحواز زواله
وواجب الوجود لا يتصف بجائز وإلا كان جائزا لكن التمسك بهذا
الطريق لا يتم إلا بعد تسليم أن الكذب نقيضه وهو مبني على اعتبار
العائب بالشاهد وقد علمت أنه لا يتم إلا بجماع وتقدم هذا في اعتبار
السمع والبصر والكلام بهذا الطريق فالأولى التمسك بالإجماع على
وجوب إتصاف البارئ تعالى بالصدق وإلى قريب من هذا أشار المؤلف
بقوله قالوا حديث النقص والكمال البيت وهذا الحديث لا يس أي

الحديد أي قال إن أبي الحديد ومن تبعه في مقالته معترضين على هذا الدليل الحجة المركبة من حديث النقص والكمال حجة خطابية لا برهانية والعقائد لا تثبت إلا بالبرهان والبرهان ما تألف من مقدمات يقينية والخطابة ما تألف من مقدمات مظنونة أو مشهورة كحسن العدل والصدق وقبح الظلم والكذب ومن المقدمات المشهورة كون الصدق كمالاً والكذب نقصاً قوله قلنا ثبوت ذلك الإجماع البيت هذا تسليم من المؤلف للاعتراض السابق على دليل العقل وحينئذ الأولى التمسك في ذلك بالإجماع إلا أن قوله قلنا ثبوت ذلك الإجماع أقوى ظاهراً والإشارة إلى الإجماع السابق في قوله يبطل بالفعل وبالإجماع وذلك الإجماع لا يتم إلا بعد تسليم أن الكذب نقص وفيه النزاع بل الإجماع الذي أشاروا إليه هنا هو إجماع المسلمين على أن الله تعالى يجب له الصدق ويستحيل عليه الكذب ولو كان لفظ البيت قلنا ثبوت ذلك بالإجماع لكان بيننا في المقصود قوله أقوى من البرهان في النزاع أو في إثبات النزاع أي المتنازع فيه وهو وجوب الصدق وأراد بالبرهان الاستدلال السابق وهو خطابية لا برهان ولكن أطلق عليه إسم البرهان باعتبار اعتقاد المستدل به أو لمشاركته البرهان في الحجة العقلية أو على سبيل التهكم كما يقال للبحيل حاتم وللجبان أسد ولو قال المعقول مدل البرهان لكان أبين قوله لنا متى جاز استحالة الصدق واللازم باطل وإليه أشار بقوله نقيض ذا اللازم ذلك الحق فيبطل الملزوم وعليه به بقوله فلا يجوز الكذب الملزوم وبيان الملازمة أنه لو جاز أي صح إتصافه بالكذب لكان واجباً له إذ لا يتصف تعالى بالجائز معني الممكن وما

صح في حقه وجب له وحيثئذ يستحيل وأما بيان بطلان التالي فلا
العقل يصح إتصافه تعالى بالصدق في خبره ولا يحيله قوله لو جار
فهو الواجب المحتوم بيان للملازمة والمحتوم تأكيد للواجب قوله أما
البروم فهو لا يتصف بجائز بيان للملازمة هذه الشرطية التي بين بها
ملازمة شرطية الدليل قوله حكمه لا يختلف تأكيد لما قبله أي حكم
الله جلا وعلا ككونه حيا عالما قادرا ونحو ذلك لا يختلف بأن يثبت
مرة وينتفي أخرى كما هو شأن الحكم الجائز كأحكامنا نحن وإذا لم
تختلف أحكامه سبحانه ولزم وجوبها فكذلك عللها التي هي المعاني
لما بين المعاني والأحكام من التلازم العقلي.

وما سوى المعلوم فيه الوقف	إثبات أو نفيه فيه الضعف
إذ عدم الدليل لا يستلزم	عدم مدلوله ينقطع يعلم
والعقل لا يحيط بالجلال	وما لدينا من الكمالات
يعلم هو بلا نهاية	لا العقل ما يحد له والغاية
فمن لى الوصف بغير ما ذكر	يرد قوله بما قد احتج

قال الفخر في المعالم بمد أن قرر أنه لا يلزم من عدم الدليل عدم
المدلول إذا أثبت هذا فنقول هذه الصفات التي عرفنا بها وجب الإقرار
فأما إثبات الحصر منها فلم يدل عليه فوجب التوقيف فيها وصحات الحال
وبعوث الكمالات أعظم من أن تحيط بها عقول البشر قال إسن التلمساني
هذا حق فإن ماهية الباري غير معلومة لنا فكيف يمكن الحكم بقوله
تعالى لتلك الصفة أو عدم قبوله لها والتصديق موقوف على التصور

وليس كما يتوقف ما علمناه عليها كالعلم والقدرة والحياة ولا ورد بها
سمع كالسميع البصير وزعم قوم أنه لا صفة لله تعالى وراء ما علمناه
وهو تحكم ولا يلزم من عدم العلم بالشيء العلم بعدمه إنتهى مقصودنا
منه قال الشيخ ابن عرفة ناقلًا عن الحاصل قال الظاهريون من المتكلمين
لا صفة له تعالى وراء السبعة أو الثمانية لأننا كلفنا بكمال المعرفة و
لا يحصل إلا بمعرفة كل الصفات ولا طريق إلى الاستدلال بالأفعال
والتنزيه ولم يدل إلا على هذه الصفات ورد بمنع التكليف بكمال المعرفة
وحصر دلالة ما ذكر على ما علم إنتهى قوله وما سوى المعلوم إلى آخره
أي وما سوى المعلوم قطعًا من الصفات وهو ما سبق مما ثبت بالعقل
ويقواطع السمع فيه الوقف عن الإثبات والنفي والجزم بالنفي كقول
الظاهرين من المتكلمين أو بالإثبات كما سيذكره المؤلف عن جماعة من
أهل السنة ضعيف إما ضعف النفي فلأنه لا يلزم من عدم المدلول باتفاق
من العقلاء ولأن صفات الحلال ونعوت الكمال أعظم من أن تحيط بها
عقول البشر كما سيأتي أن حقيقته تعالى غير معلومة للبشر في الصحيح
من القولين وإما ضعف الجزم بالإثبات فيستبين بعد قوله بقطع يعلم أي
أن عدم الدليل لا يستلزم عدم المدلول قوله يعلمه هو بلا نهاية أي يعلم
هو سبحانه كماله بلا نهاية لأن كماله تعالى لا تنهاى والله تعالى منه
عن كل ما يقدر لكل ممكن من الأوصاف والمقادير والأشكال وغير ذلك
فكانت التنزيهات غير متناهية وأما الصفات الوجودية فمتناهية وإلا
أدى إلى دحول ما لا نهاية له في الوجود وهو محال وبهذا رد على أبي
سهل في إثباته علوما لا تنهاى ويحتمل أن يكون عدم التناهي باعتبار

عقولنا وما عرفناه من الباري سبحانه بمعنى أن عقولنا وعلومنا لا تصل إلى نهاية كمالاته ويحتمل أن يكون عدم تنهايتها باعتبار قدمها وبقائها قوله لا العقل فالحد له والغاية أي العقل لا يعلم من جلال الله تعالى ما لا يتناهى بل ما يعلمه عنه متناه وهذا لأن علومنا تتعدد بعدد المعلومات فنو علمنا الجميع أدى إلى أن تقوم بنا علوم لا نهاية لها وهو محال .

والأشعري قال بالبقاء	صفة معنى رد باستقصاء
ومذهب القاضي مع الإمام	نفسية قد رد بالأجسام
فأول الوجود لا يتصف	به ووصف النفس لا يختص
وابن سعيد مثبت وصف القدم	عن الخاني وبذلك قد جزم
رد عليه ذلك بالتسلسل	أجيب ذا لذاته فحصل
وقيل فيه صفة نفسي	والحق فيها أنها سلبية
كمحصل المراد بالبقاء	عند ذوي التحقيق في القضاء

التحقيق كما أن البقاء من السلوب ومذهب الأشعري إلى أنه من المعاني الوجودية وأن الباقي باق بقاء وقيل هو وصف نفسي ونسبها للقاضي وإمام الحرمين قوله رد باستقصاء أي رد قول الأشعري رد بلفظ وذلك أن صفات الباري باقية فإما أن يقال إنها باقية لنفسها ففيه إبطال عكس العلة وإما أن يقال إنها باقية ببقاء يقوم بها ففيه قيام المعنى بالمعنى وإما أن يقال إنها باقية ببقاء الذات فيوجب الحكم لما لم يقوم به وأبصا فالقاء باق فإما بنفسه ففيه إبطال عكس العلة أو بقاء يقوم به فيكون بقاء البقاء باقيا ببقاء ويتلسل فلا يتحصل فلا يستقيم القول بأنه من الصفات الوجودية قوله ومذهب القاضي مع الإمام البيهقي نقل عن

القاضي أنه قال الله أعلم أنني لم أخالف مشائخي لأذكر وإنما التقليد في أصول التوحيد عمتنع قال المقترح وأما من قال أن الباقي باق لنفسه فلا يستقيم له ذلك من حيث أنه لا يتحقق معنى كون الجوهر باقيا في أول زمن من حدوثه وكيف يختلف عن الشيء في أول زمان حدوثه صفة نفسه فليس المراد بالبقاء الإستمرار زمنين على الجوهر وهو الذي سلبناه عن العرض وإن أطلقنا على الأزلي كونه باقيا فلا يستقيم أن يراد به زمنية فالمراد أنه لا يطرأ عليه عدم قوله ووصف النفس لا يختلف أي باختلاف الأزمنة بحيث يثبت للنفس في زمان دون آخر بل صفة النفس لا تتحقق بدونها قوله وابن سعيد مثبت وصف القدم إختلف في صفة القدم فقل من السلوب وهو التحقيق كما سبق وقيل من المعاني وأن القديم قديم بقدم ونقل عن عبد الله بن سعيد وقيل من صفات النفس والدليل على صحة المذهب الأول هو أنه لا رتبة بين القدم والحدوث فإن الشيء إما قديم أو حادث وحقيقته الحادث ماله أول والقديم ما لا أول له فهو سلب ما ثبت للحادث من الأولية وذلك نفي محض واحتج عبد الله بن سعيد بأن القدم عبارة عن نفي العدم السابق ونفي النفي بالضرورة ثبوت فيلزم أن يكون القدم صفة ثبوتية وأجيب بأنها حينئذ إما أن تكون قديمة أو حادثة والقسمان باطلان أما الثاني فلأنه يلزم قيام الحوادث بذاته تعالى وهو محال وأما الأول فللزوم التسلسل وإليه أشار المؤلف بقوله رد عليه ذلك بالتسلسل أي رد على ابن سعيد بأن قوله يعصي إلى التسلسل وذلك لأنه يلزم أن يكون هذا القدم الموجود في حقه تعالى قديما لإستحالة إتصافه تعالى بالحوادث ولأنه لا يعقل وجود

في الأزل عارياً عن وصف القدم ويجب أن يكون بقدّم موجود رائد على ذلك القدم قائم به وإلا لزم نقص الدليل ثم ننقل الكلام إلى قدّم القدم فيلزم فيه مثل ما لزم في الأول ثم كذلك فيلزم التسلسل وقيام المعنى بالمعنى قوله أحيب ذا لذاته فحصل أي أحيب بمنع التسلسل بأن تكون الذات قديمة بقدّم والقدّم قديم بذاته وهذا الجواب وقع السراح على لزوم التسلسل في البقاء إذا جعل وجوديا واللازم واحد قال الامتناع فيه كالوجود موجود بذاته والذات موجودة بالوجود قوله وقيل فيه صفة نفسية أي قيل في القدم أنه صفة نفسية وهذا قول المعتزلة لأنهم زعموا أن القدم أخص وصف الإله والأخص لا يكون إلا نفسياً ورد بأنه لو كان نفسياً للوجود لما عرى منه وجود كيف والحوهر في أول أزمنة وجوده لا يتصف بالقدم وإنما يطرأ عليه بعد ذلك إذ توالى على وجوده الأزمنة والصفة النفسية لا تكون طارئة وقد تقدم مثله في البقاء قوله والحق فيها أنها سلبية كحاصل المراد البيت أي الحق في صفة القدم أنها سلبية كالحق في البقاء فالقدم عبارة عن سلب سبق العدم والبقاء عبارة عن سلب لحوق العدم وهذا مذهب المحققين من المتأخرين كما المقترح وإبن التلمساني والأمدى والفخر.

ورأى عبد الله في الرحمة مع	وصف الرضى والرم الذي جمع
وقال انها من العائني	غير الإرادة بلا ثواني
وعند غيره بلا زائدة	مرجعها نصف الإرادة

هذا ابتداء الكلام على الصفات المسماة عند الأشعرية بالصفات السمعية بمعنى أنها ثبتت بالسمع وإن لم تعقل ماهيتها قال السعد في شرح المقاصد أثبت ابن سعيد صفة يكون بها الناري قديما وأثبت الرحمة والكرم والرضى صفات وراء الإرادة وليس على ذلك دليل يعول عليه قلت ومذهب الجمهور أن هذه الثلاثة راجعة إلى ما تقدم أو هي صفة فعلية أما الرحمة فلا تطلق في حق الله تعالى بمعنى الرقة والتحنن وإنما تطلق عليه بمعنى إرادة الخير والإنعام على عبده أو ترجع إلى نفس الإنعام والإحسان وأما الرضى فقبل هو الإنعام أو إرادة الخير وقبل مطلق الإرادة ويأتي الكلام ويأتي عليه في فصل خلق الأفعال وأما الكرم فيحتمل أن يراد به الإقتدار على الجود فيرجع إلى القدرة ويحتمل نفس الجود فيرجع على الفعل قوله ورأى عبد الله البيت رأى مبتدأ والخبر محذوف أي ورأى عبد الله بن سعيد في الرحمة والرضى والكرم أنها زائدة على ما سبق ويدل على هذا التقدير قوله وقال إنها من المعاني غير الإرادة قوله والكرم الذي جمع أي جمع أقسام سائر الصفات فيكون من الصفات الجامعة كالعظمة أو جمع سائر المخلوقات أي عنهم وشملهم فيكون راجعا إلى الإنعام أو إرادته قوله وعند غيره البيت أي وهذه الثلاثة مرجعها عند عبد الله على صفة الإرادة بلا زيادة عليها وقد ذكرنا ما للغير فيها وأنها لا تتعين الإرادة.

كصفة التكوين عند الحنفي تقاير القدرة بالرد خنفي

هذه الصفة أثبتتها بعض الحنفية بطريق العقل فليست من الصفات السمعية والتكوين هو المعنى الذي يعبر عنه بالعمل والخلق والتحقيق والإيجاد والأحداث والإختراع ونحو ذلك ويفسر بإخراج المعدم من العدم إلى الوجود فزعم هذا البعض أنه صفة لله تعالى أزلية تغاير القدرة قالوا لأنه وصف ذاته في كلامه الأزلي بأنه الخالق فلو لم يكن في الأزل خالفا لزم الكذب أو العدول إلى المجاز أي الخالق فيما يستقبل أو القادر على الخلق من غير تعذر الحقيقة ولأنه لو كان حادثا فأما بتكوين آخر فيلزم التسلسل وهو محال ويلزم منه استحالة تكون العالم مع أنه مشاهد وأما بدونه فيستغني الحادث عن المحدث والأحداث وفيه تعطيل الصانع ولا يخفى ضعف هاتين الشبهتين وانظر الشرح والأكثرين على أن التكوين راجع إلى صدور الأثر من القدرة وليس بصفة مغايرة لها لأنه إن كانت القدرة صالحة للتأثير لم يمنع وقوع المخلوقات بالقدرة وحينئذ لا يمكن الاستدلال بحدوث المخلوقات على هذه الصفة وإن لم تكن القدرة صالحة للتأثير كان ذلك قلنا لما هيئتها وتغييرا لحقيقتها وهو محال قال بعض المحققين لا يعمل من التكوين إلا الأحداث وإخراج المعلوم من العدم إلى الوجود كما فسرهُ القائلون بالتكوين الأزلي ولا خفاء في أنه إضافة يعتبرها العقل من نسبة المؤثر على الأثر فلا يكون موجودا عينيا ثامنا في الأزل وقال أيضا إن الشيء إذا أثر في شيء وأوحده بعدما لم يكن مؤثرا فالذي حصل في الخارج هو الأثر لا غير وأما حقيقة الأحداث والإيجاد فاعتبار عقلي لا تحقق له في الأعيان وإلى ظهور الدليل على بطلان القول بأنه صفة أشار المؤلف بقوله ما لرد خفي وما ناصيته أي ما رد قول الفريق الحنفي في التكوين بخفي بل قول هو ظاهر جلبي.

وصفة تقني عن المكان قال بها الأستاذ في الماضي

يعني أن الأستاذ أثبت صفة ثبوتية زائدة على ما تقدم توجب له سبحانه الإستغناء عن المكان ولا يخفى ضعف هذا القول إذ لا دليل على ثبوت هذه الصفة مع أن الإستغناء عن المكان نفى الشيء لا يكون معلولا ولا علة.

لسمع قال الشيخ باليدون	كذلك الوجه مع الصديقين
كرأي الأسراء وصف العرب	وألزم الفهري وصف الجنب
قلت بنقل الأمري عن السلف	يلزم الذي بذاك قد وصف
وردها قوم إلى المعلوم	بوضح البرهان والمعلوم

والوقف أولى بغير نفى الظاهر فالعلم فيها للعلیم القاهر ما ورد فأورد في القرآن أو السنة بما يوهم ظاهره مستحيلا في حقه تعالى كقوله لما خلقت بيدي ونحوه فإن ظاهره مستحيلا يجب الحكم بنفيه وتنزيهه الرب سبحانه عن الإلتصاف قطعا ثم يختلف بعد ذلك فذهب الشيخ أبو الحسن إلى حمل بعض ذلك على صفات له تبارك وتعالى زائدة على ما تقدم ولا تعلم حقيقتها ولا ثبوتها بالعقل وإنما النقل وحده دل عليها ولهذا سماها صفة سمعية فأثبت الإستواء صفة زائدة على ما مر وكذا اليد والروح والعينان وذكر الأمدي أن ما حكى عن الشيخ في الوحه هو أحد قولييه قال وقاله الشيخ أبو إسحاق والسلف وقال القاضي والشيخ مرة هو وجوده والعينان هما في أحد قولي الشيخ صفتان نفسيتان كقوله في الديدس وقال مرة هما بمعنى البصر وذهب إمام الحرمين وكثير إلى تأويل

هذه الطواهر كلها وردھا إلى ما علم من الصفات السبع أو الثمان قال في الإرشاد والذي يصح عندنا حمل اليدين على القدرة وحمل العيسر على البصر وحمل الوجه على الوجود صح منه ونقل غير واحد عن أكثر السلف وجوب الإيمان بتلك الطواهر الواردة وصرف علم معناها إلى الله تعالى بعد الحكم بنفي المحال عنه جل وعلا قوله وألزم الفهري وصف الجنب قال الفهري وهو شرف الدين بن التلمساني إثر ما نقلناه عنه في قول المؤلف وما سوى المعلوم فيه الوقف البيت وقد أثبت بعض الأشعرية لله تعالى صفات وزاد ما ذكره من صفات تتعلق وسماها صفات سمعية وهي مدلول الوجه واليدين وزعم أن ذلك يرجع إلى صفات زائدة وهو ضعيف إذ لا يمتنع رد ذلك إلى ما علمنا فيرد الوجه إلى الوجود أو إلى أنخص وصفه تعالى واليدان إلى يدي القدرة والنعمة وإثبات صفات زائدة بمجرد محتمل بعيد وما ساقه يوجب أن يثبت الجنب صفة لقوله تعالى ﴿على ما فطرت في جنب الله والأعين﴾ لقوله تعالى ﴿تجري بأعينا﴾ مع أن للتأويل في ذلك فخرج قوله قلت بنقل الأمدى عن السلف البيت أي يلتزم البعض الذي ألزمه الفهري ما ألزمه من كون الجنب صفة بما نقل سيف الدين في أبحاث الأفكار عن السلف من أن الجنب صفة زائدة على ماله تعالى من الصفات النفسية فإلّا في سفل للسببية والذي يتنازعه يلتزم ونقل وهو واقع على الوصف وفاعل وصف يدل على الفهري وهو بمعنى ذكر وذاك إشارة إلى الجنب وبإزاء طرفية قوله وردھا قوم إلى المعلوم البيت ضمير رضا عائد على ما أثبتته الشيخ صفات سمعية وأشار بهذا إلى ما ذهب إليه إمام الحرمين وكثير

من تأويل هذه الطواهر وردّها إلى ما علم بالقواطع وهو في نفسه مفهوم من الوجود والقدرة والبصر وغيرها من الصفات أو الأفعال قوله والوقف أولى اليت أي إثبات كونها صفات زائدة على المعلوم كمذهب الشيخ وعن تأويلها وردّها إلى المعلوم كمذهب إمام الحرمين بل يفرض المراد منها إلى الله تعالى بعد القطع بنفي ظاهرها لإستحالة وهذا مذهب أكثر السلف قال بعض الشيوخ وهذا القول هو الأظهر لأن المسائل علمية ولا ينهض دليل التأويل فيها لإفادة العلم.

كفّي فظاهر من التشبيه	في لاي والأخبار للتشبيه
فحاله في رأي حد أو السلف	كحالتها والشرط فيه ما اختلف
هذه الأكثر للتأويل	دفعها في الوقف من تجميل

هذا راجع إلى قوله والوقف أولى بعد نفي الظاهر يعني أن ما وقع في القرآن من الوجه واليد والعينين ومحور ذلك تنفي ظاهرها تشبيه الباري تعالى بالحوادث في إثبات الجارحة والجهة والسفة والصورة وغير ذلك من أوصاف الحوادث وتفويض المراد منه إلى الله وإن كان من السنة فوضنا المراد منه إلى الله وإلى رسوله كقوله تعالى ﴿أمنتم من في السماء﴾ وقوله يخافون ربهم من فوقهم وقوله وجاء ربك والملك صفا صفا وقوله هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من العمام والملائكة وقوله الرحمان على العرش إستوى وقوله ﴿لَا يَتَزَلُّ رَبُّنَا تَبَارَكَ وَتَعَالَى حِينَ يَبْقَى ثَلَاثَ اللَّيْلِ الْآخِرِ إِلَى سَمَاءِ الدُّنْيَا الْحَدِيثِ وَقَوْلُهُ قَلْبُ الْمَوْتِ بَيْنَ أَصْبَعَيْنِ مِنَ أَصَابِعِ الرَّحْمَنِ يَقْلِبُهُ كَيْفَ يَشَاءُ وَقَوْلُهُ إِنْ أَلَّهِ خَلَقَ

ادم على صورته وقوله إذا كان يوم القيامة واستقر أهل الجنة في السعير
وأهل النار في الحميم وقالت النار هل من مزيد فيضع الجبار قدمه في النار
فتقول النار قط قط ونحو ذلك من مشكل القرآن والحديث وبالجملة فلا
يرد متواتر نصا في المحال وإلا تعارض قطعين وأيضا النقل لا يبطل العقل
والأدب إلى بطلان النقل لأن العقل أصل النقل وبه تثبت النبوءات
وإن ورد النص بخبر الواحد قطع بكذب راويه وإن كان ظاهرا في المحال
فإن كان له تأويل واحد تعين الحمل عليه كقوله تعالى وهو معكم أين ما
كنتم وقوله ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم الآية فإنه يستحيل
حمله على ظاهره من المصاحبة بالذات ولم يبق إلا حمله على المعية
بالعلم والرعاية وإن كان له تأويلات فهل يعين واحد منها ليندفع اللبس
عن العوام وهو رأي الإمام أو يوقف عن التعيين ويفوض الأمر إلى الله
تعالى دفعا للتحكم وهو مذهب الأقدمين ولأن قوله كنفي ظاهر البيت
من التشبيه بيان الظاهر وفي الأبي يتعلق بظاهر أو هو نعمت له وللتنزيه
يتعلق بنفي ويعني قوله فعالة في رأي حذاق السلف كحالها أي محال
ظاهر الأبي والأخبار كحال الصفات السمية السابقة ويعني أن حذاق
السلف قائلون بالتمريض في الأوصاف السابقة وسائر التشابه كحديث
الزول والصورة ونحوهما قوله والشرط فيه ما يختلف أي شرط
التفويض الذي هو نفي الظاهر ما يختلف في مشكل الأبي والأخبار بأن
يثبت فيما سبق ولا يثبت في هذا بل كما يشترط فيما سبق يشترط هنا
ويحتمل أن يتعلق فيه بالشرط وبالجملة فهو تميم للبيت لاستفادة معناه
بما قبله ويحتمل أن يكون يختلف مبنيا للمفعول والمعنى أن نفي الظاهر

لم يختلف فيه وإنما اختلف في التفويض والتأويل مع الاتفاق على نهي
الظاهر قوله قد ذهب الأكثر للتأويل يعني أكثر المتكلمين لأكثر العلماء
وإلا فأكثر السلف ذهبوا إلى التفويض وعليه فالوقف على قوله وما يعلم
تأويل إلا الله قوله دفما لما في الوقف من تجميل التجميل الإجمال والمعنى
أب أكثر المتكلمين إختاروا التأويل لما في الوقف عن تأويل تلك الطواهر
من الإجمال المؤدي إلى اللبس والإيهام واستدلال العوام.

فصل وتقسيم الصفات ينبي	على ثبوت الحال بالنفي اهتني
ما عند من نفي سوى المعاني	وهي إلى السبع أو الثمان
فالسبع قد تقدمت والثامنة	ادراك أو تكوين المقارنة
ومثبتوا الأحوال قسموا الصفة	إلى ثلاثة فكن ذا معرف
صفة معنى صفة نفسية	وصفة سموا بهنوية
وزيد في طريقة مرضية	فعالية جامعة سببية
والسلب حادث كمثل المفسو	نفي الشريك ذا قديم فاروى
واثبتوا للذات عالمية	حيية كذاك قادرية
مع المرادية كل ما ذكر	من قائم به قديم فاعتبر
فصفة المعنى التي قد أوجبت	حكما أن قامت به ووجبت
وصفة نفسية للذات	حال فلا تحليل في الإثبات
والحموية التي تطبل	بفانم بالذات معنى يقبل
وصفة الفعل صدور الأنسر	من قدرة الله العظيم القدر
وكل ما بطل وصف السرب	به هناك من صفات السلب
والصفة الجامعة الكمالات	عظمة الله مع الواسع

القاتل ينفي الحال كالشيخ وكثير من المحققين ليس عندهم من الصفات إلا صفات المعاني والقاتل بثبوتها كالفاضي وإمام الحرمين يقسم الصفات إلى ثلاثة أقسام نفسية ومعنوية ومعان ووجه الحصر أن المتحقق أما أن يتحقق باعتبار نفسه أو باعتبار غيره والأول الموجود والثاني الحال وهو إما أن يكون الغير الذي تحقق به ذات موصوفة أو معنى يقوم بموصوفه الأول الحال النفسية والثاني الحال المعنوية وجعلها بعض المتأخرين ستة أقسام ضم إلى هذه الثلاثة ثلاثة أخرى وهي السلبية والفعلية والجامعة لجميع الأقسام ولهم في تعريف هذه الأقسام عبارات أما الصفات السلبية فقالوا إنها عبارة عن كل ما يمتنع أن يوصف به الباري جل وعلا والتحقيق أنها عبارة عن نفي كل ما يمتنع الخ وذلك كسلب الشريك والحسمية والعرضية ونحو ذلك وقد تكون بعض السلوب جائزة حقه تعالى ومنهم من يعبر عنها بالحدوث كعفو تعالى وحلمه بعد الجناية فإنه عبارة عن إسقاط العقوبة مع تحقق الجناية وأما الصفات النفسية فقول إنها عبارة عن كل حال ثابتة للذات غير معللة وقيل صفة إثبات للذات من غير معنى زائد على الذات وقيل كل صفة ثبوتية زائدة على الذات لا يصح توهم إنتعائها مع بقاء الذات الموصوفة بها وهي في الحقيقة راجعة إلى شيء واحد ويمثلون النفسية بكونه واجب الوجود أربيا أديا وفيه نظر والتحقيق رجوع هذه الصفات إلى السلب وقد سبق ذلك والمحققون يرون أن الصفات النفسية لم يعرف منها في كتب الكلام شيء ولو عرفناها لكانا قد عرفنا الذات ولا يعرف الله إلا الله وأما الصفات المعنوية فهي عبارة عن كل حال ثبت للذات معللة بمعنى قائم بالذات ككونه عالما وقادرا وأما صفات المعاني فهي عبارة عن كل صفة قائمة بموصوف

موجبة له حكما وقيل هي المعاني الموجبة للأحوال كالعلم والقدرة وأما صفات الأفعال فهي عبارة عن صدور الأثر عن قدرته وإرادته جل وعلا وأما الصفات الجامعة لجميع الأقسام فهي عبارة عن كل صفة تدل على معنى يندرج فيه جميع الأقسام الستة فصفة الفعل خلق الله وررقه وإحسانه وسهم من يئنها بالأسماء الدالة عليها كالخالق والرزاق والمحبي والمحبب والصفة الجامعة كمرّة الله وجلاله وعظمته وكبريائه قوله فالسبح قد تقدمت البيت المقارنة نعت لثامنة أي والثامنة المقارنة للسبح إدراك أو تكوين فأما الإدراك فأنبته القاضي وإمام الحرمين ومن تبعهما والجمهور على نفيه والتحقيق الوقف كما تقدم وأما التكوين فأنبته فقهاء ما وراء النهر من الحنفية كأبي منصور الماتريدي ونفاه الجمهور كما سبق قوله حية منسوب إلى حي قوله كل ما ذكر من قائم به قدم يعني لا يجب القدم إلا لما كان من صفاته تعالى ثبوتيا وهي النفسية والمعاني والمعنوية وغما ما لم يقم به وهي الأفعال والسلوب فلا يلزم قدمها أما الفعل فلا يكون إلا حادثا وأما السلب فيكون قديما ويكون حادثا الأول كالقدم والبقاء والقيام بالنفس والثاني كالعلم والعفو حسبما تقدم وهذا لأن حدوث الثبوتية يلزم منه حدوث الذات وأما النفسية فظاهر وأما المعاني والمعنوية فلأنها إذا كانت حادثة فأضدادها كذلك والقاسل للشيء لا يحلوا عنه أو عن ضده وما لا يخلوا عن الحوادث لا يسبقها وما لا يسبق الحوادث حادث وقد تقدم بيان هذا ولا يجري هذا الدليل في السلوب والأفعال قوله فصفة المعنى التي قد أوجبت حكما أي اقتضته واستلزمته قوله لم قامت به يعني أن المعنى لا يوجب الحكم لمن يقم به وتقدم هذا والرد على معترلة البصرة في قولهم أنه تعالى يريد بإرادة حادثة لا في محل قوله وصفة

مصية البيت أي الصفة النفسية حال للذات لا علة لثبوتها قوله والمعوية التي
 تعلل أي والمعوية التي تعلل بمعنى قائم بالذات فمعنى بدل من قائم ويقبل
 معني لمعنى أي معنى تقبله الذات وأتى به لوزن البيت وإلا فكل معنى قائم
 بالذات فالذات تقبله ويحتمل أن يكون التقدير هذا البيان أو هذا التعريف
 يقبل قوله العظيم القدر بفتح الدال هو العلم والإرادة ويحتمل أن يريد بالقدر
 المبلغ يقال بسكون الدال وفتحها ومنه قوله تعالى وما قدروا الله حق قدره
 قوله وكل ما بطل البره تبع المؤلف في هذا التعريف المتكلمين والصواب أن
 صفة السلب نفى ما بطل وصف الرب به كنفى الجرمية والعرضية وكالقيام
 بالنفس وكسلب الشريك لا نفس ما بطل وصف الرب به فإن الرب لا ينصف
 به فكيف يكون وصفا له وكان الدين عرفوا صفة السلب بهذا التعريف هو
 عندهم على حذف المضاف لفهم المعنى والله تعالى أعلم.

فصل وتعريف الصفات السبع	يرسمها اللائق دون منزع
فلا تعلم رسمه على البساطة	ما أوجب التمييز بالاحاطة
وصفة بها إختصاص الممكن	ليجاءز إرادة الممكنين
وما به التأثير في نفس الآخر	من إختيار قدرة الذي إقتدر
وصفة صححت بها الصفات	شرطا والإدراك هي الحياة
والسمع معنى يقضي التمييزا	للصوت والنفس لا تجوزا
في غير دين قاله الشهاب	ياقي خلاف ذاك والصواب
والنصر المعنى المميز بـ	ما وجه المعلوم به بطله

عمر بالرسم لا بالحد المشتمل على جميع الداتيات المعجر عن
الإحاطة بكنه ذاته تعالى وصفاته وتعريف الصفات مستداً وخبره
برسمها وفي الكلام معنى الحصر ودون منع حال مؤكدة لاستفادة
معناها من لفظ اللاتق أي حال كون رسمها كائنا دون مع أي لا
يرد عليه منع بمعنى أنه رسم صحيح وهو معنى قوله فالعلم رسمه
على البساطة أي رسمه على سبيل البسط والبيان وقد مر الكلام
على مطلق العلم هل يحد أو لا وما إختاره المؤلف في حده والكلام
هنا على العلم القديم قوله ما أوجب التميز أي معنى أو وصف
أوجب التمييز وبهذا يخرج سائر الصفات كالحياة والقدرة والإرادة
ونحوها ويدخل العلم الحداث قوله بالإحاطة أي مع الإحاطة بجميع
المعلومات على سبيل التفصيل وبهذا يخرج العلم الحداث قوله
وصفة بها إختصاص الممكن البيت أي وإرادة المهيمن سبحانه صفة
من شأنها تخصيص الممكن بأحد الجائزين بدلا عن الآخر قوله وما
به التأثير فن نفس الأثر البيت هذا نعو رسم سيف الدين في الأبقار
بقوله صفة وجودية من شأنها تأثير الإيجاد والإحداث بها على وجه
يتصور ممن قامت به الفعل بدلا عن الترك والتترك به بدلا عن الفعل
قوله وصفة صحت بها الصفات البيت لام التعريف في الصفات
للعهد والمعهود الصفات الثلاث المذكورة العلم والقدرة والإرادة
يعني أن الحياة هي الصفة المصححة للإتصاف بالقدرة والإرادة
والعلم والإدراك معطوف على الصفات وشرطا حال من الصمير
المحرور بالباء واحتاج إلى هذا القيد لأن المصحح للشيء يصدق

على العلة والشرط قوله والسمع معنى يقتضي التمييز البيتين يعني أن السمع معنى يوجب التمييز للصوت وكلام النفس ولا يجوز أن يتعلق بعير هذين قاله الشهاب القرافي في شرح الأربعين والصواب بخلاف ما قاله وأنه يتعلق بكل موجود كالبصر وهو مذهب الأشعري إذ المصحح عنه يتعلق الإدراكات الوجود وذهب عبد الله بن سعيد إلى مخصوص يتعلق ما عدى الرؤية الإدراكات فالسمع مختص بالصوت والشم بالرائحة واللمس باللموس كالخشونة واللين ونحوها والذوق بالمذوق كالحلاوة والمرارة وشبههما فقول الشهاب ثالث ونقل عن عبد الله بن سعيد أنه لما خص السمع بالأصوات ذهب إلى أن الكلام الأزلي لا يصح أن يسمع قال المقترح وذلك خلاف القاطع السمعي يعني لثبوت سماع موسى عليه السلام قلت وعلى الصحيح في يتعلق السمع يرسم بأنه صفة ينكشف بها الموجود إنكشافا يباين سواء وقيد المبينة إحتراز عن إنكشاف العلم والبصر بناء على زيادة الإدراك على العلم قوله والبصر المعنى المميز به البيت أي والبصر المعنى الذي يميز به الموجود فقط فيخرج العلم لتعلقه بالموجود والمعدوم والسمع لأن ما للمعوم والسمع على ما نقل عن القرافي لا يعم الموجود وعلى الصحيح من عموم يتعلق السمع يرسم البصر بأنه صفة ينكشف بها الموجود إنكشافا يباين سواء وه معنى أطلق أي المعدوم صرح بنفي أن يكون متعلقا للبصر ولا يقال بما ينسب لبعضهم أن البصر يتعلق بالمعدوم فإنه خطأ محض لم يقل به أهل السنة ولا أكثر المبتدعة وينسب القول به للسالمية.

رسم الكلام ذلك معنى قائم	بالذات دون نسبة وهو دائم
لا نسبة كما رأى ابن الحاجب	إن لم يردد ونسبة هو واجب
رده كالمحرر بإطلاق النسب	على الصفات إن ذا من العجب
أد هي والكلام في الوجود	وليس النسبة بالوجود
عن الأشاعرة بل في	الذات وهي اعتبارية لا تستلزم

قال في الإرشاد تعريفاً للكلام النفسي هو القول القائم بالنفس الذي تدل عليه العبارات أو ما يصطلح عليه من الرموز والإشارات صح منه وقال ابن الحاجب وهو نسبة بين مفردين قائم بالمتكلم وسلمه العبد واعترضه الرهوني بأن الكلام ذو نسبة لا نسبة قال وقد كنت بحثت مع بعض فضلاء المغرب في كلام المصنف فقلت لا يصح أن يكون نسبة بين مفردين لأن النسبة متأخرة عن المنتسبين الذي هو المحكوم عليه حادث والمتأخر عن الحادث أو أن بالحادث هذا إن كانت النسبة موجودة في الخارج وإن قلت بمذهب الأشاعرة أنها معدومة فكذلك لأن الكلام النفسي موجود في الأعيان وصفة من صفاته تعالى ولا شيء من النسب موجود في الأعيان فلا شيء من الكلام النفسي بنسبة هذا اعتراض الرهوني ثم أجاب عنه بما يوقف عليه في كتبه وأشار المؤلف إلى أنه يحتمل أن يصحح كلام ابن الحاجب بتقدير المضاف أي ذو نسبة فإن أراد ذلك صح قال وإلا وجب رده قوله كالمحرر بإطلاق النسب إلى آخره أي كرد قول المحرر بإطلاق النسب على الصفات وذلك أنه جعل العالمية والقادرية من الإضافات وناقشه إس التلمساني في تسمية الصفات بالإضافات قال وهي عند الأشعرية إما حقائق دوات إضافات أو أحكام لمعان ثابتة ذوات إضافات وقد ردها من الإضافات

أبو الحسين البصري من المعتزلة وكثيرا ما ينتهج العلامسة فإن أراد الإمام ذلك والكلام معه لا يرجع إلى مجرد مناقشة لفظية بل في مواخذه معوية وقد صرح بذلك في المعالم فيقال له معلوم وأن العلم مثلا في الشاهد لا يرجع إلى نسبة بل هو حقيقة ذات نسبة وحقيقة العلم لا تختلف بالقدم والحدوث وكثرة المتعلقات وقلتها فكيف يثبت على وجه بحالف حقيقته في الشاهد والشاهد سلم يرتقي به إلى إثبات الحقائق في العائب على وجه الكمال والتنزيه إنتهى واستدل المتكلمون على أن النسب ليست موجودة في الخارج بوجوه منها لو كانت موجودة لكانت في حل الإمتناع قيامها بنفسها وكونها في المحل إضافة إليها وبين المحل والكلام في تلك الإضافة كما في الأولى ويتسلسل قوله لا تستنى في كون النسب غير موجودة في الخارج بل في الذهن فقط ولا يرد عليه أن من النسب حصول الشيء في مكانه وهو المسمى بالكون وهو عد المتكلمين معنى وجودي لقول ابن التلمساني أنهم يزعمون أن الكون معنى يستلزم النسبة لأنه نفس النسبة.

فصل وذي الصفات بالإطلاق	وحدتها الحق بلا اشتراق
وجرم الصلوك بالتمسك	في العلم قدره بلا تردد
ينقض ما قد قال بالإرادة	وضيها فانقضت الزيادة
قيام مثلين بذات واحدة	ممتنع فامثل ينقض الترادف
ما لا نهاية له لا يدخل	في الوجود القول من ذا يبطل
في هذه الحجة للفهري نظير	الرد بالإجماع أولى مادكر
كخاصة تقني عن الأوصاف	أيطلها القاضي بلا خلاف
والرد من مناقض التوازم	مختار بعضهم ينفي التلازم

معنى وحدة الصفات أنه تعالى حي بحياة واحدة عالم بجميع المعلومات بعلم واحد قادر على جميع الممكنات بقدره واحدة إلى آخرها وذلك متفق عليه عند أهل السنة في جميع الصفات إلا العلم والكلام أما الكلام فقد مر ما فيه من خلاف ابن سعيد وأما العلم فمخالف أبو سهل الصملوكي من الأشعرية وأثبت أنه علوما لا نهاية لعدد ما ورد عليه الجمهور بوجهين أحدهما أنه يلزم على قولك دخول ما لا نهاية له في الوجود وهو محال الثاني أنه مخالف الإجماع لأن القائل قائلان قائل بإثبات العلم القائم مع وحدته وقائل بنفيه أما ثبوت علوم قديمة لا نهاية له في الوجود وهو محال الثاني أنه مخالف بها مجمع على بطلانه قال ابن التلمساني والرد الأول نظر فإن الذي قام الدليل على استحالة وجود حوادث لا نهاية لها وبينوا الاستحالة فيها بوجوه لا تطرد مع فرض القدم كتقدير خروج بعضها عن الجملة ونسبة الجملتين ولزوم تطرف الأقل والأكثر بما يتساهى فإن فرض نفي الواجب محال بخلاف الحادث وكذلك الاستدلال بالجمع بين عدم النهاية والإبقاء لا يطرد هنا لوجوبها وكذلك الاستدلال بأن كل واحد مسبق بعدم نفسه فالكل مسبق بعدم وكل ذلك لا يمكن تقريره هنا فالوجه في الرد الإعتناء على الوجه الثاني وهو الإجماع إنتهى ولهم على وحدة الصفات أدلة منها أن علمه تعالى لما وجب له التعلق بما لا نهاية لما سيأتي فلو وجد له تعالى علم ثان لوجب أن يكون مثل الأول في الحقيقة والأزلية والعموم وذلك يستلزم إجتماع المثليين وتحصيل الحاصل ومنها أن الدليل قد دل على وجود علم قائم به ولم يدل على ثان فغاية صاحبه أن يصل إلى

الجواز في حق العلم الثاني ولا يتصف تعالى بجائز قوله يسقصر ما قد قال بالإرادة البيت تقدم رد قول أبي سهل وأشار المؤلف هنا إلى رده بطريق القصص والرامه مالم يقل به وذلك أنه يلزمه على مقتضى قوله في العلم أن يقول في القدرة والإرادة وسائر الصفات لجريان شبهته فيها وشبهته زعمه أن العلم بكل معلوم يغاير العلم بغيره فالمفهوم من كون الشيء عالماً بهذا السواد غير المفهوم من كونه عالماً بذاك السواد بدليل أنه يصح أن يعلم كون الشيء عالماً بشيء مع الغفلة عن كونه عالماً بشيء آخر والمعلوم غير المجهول فيلزمه مثل ذلك في الإرادة مثلاً بأن يقال القصد إلى شيء يغاير القصد إلى غيره فالمفهوم من كون الشيء قاصداً لهذا السواد غير المفهوم من كونه قاصداً لهذا السواد بدليل أنه يصح أن يعلم كون الشيء قاصداً لشيء مع الغفلة عن كونه قاصداً لشيء آخر فيلزم أن يكون له بحسب كل مراد إرادة وقد ذكرنا الجواب عن هذه الشبهة في الشرح قوله قيام مثلين البيت هذا أحد الأدلة على وحدة الصفة وقد أشرنا إليه أولاً ونظمه أن يقال لو تعدد علمه تعالى أو قدرته أو غيرهما من صفاته لإجتمع المثالان لكن التالي باطل وبيان ذلك أنه قد قام الدليل على عموم تعلق الصفة المتعلقة فلو قدر له علم ثان لزم أن ما تعلق به أحدهما هو عين ما تعلق به الآخر فيتحدان في الحقيقة والمتعلق وحينئذ لا يجوز اجتماعهما بذات واحدة لأن أحدهما قد أوجب لتلك الذات كونها عالمة بالشيء فلو قام بها علم ثان يتعلق بما تعلق به الأول لزم تحصيل الحاصل وتختلف حكم العلم الثاني عنه وكلاهما محال وهذا التقدير حار في جميع الصفات قوله ما لا نهاية له لا يدخل البيت إشارة

إلى دليل آخر على وحدة الصفات قال ابن التلمساني قالوا والدليل على وحدة كل صفة من صفاته أنها لو كانت عدداً قد تعلقت بما لا يتأهي وإما أن يكون له بكل متعلق صفة فيلزم أن يدخل الوجود ما لا يتهيأ وهو محال وإن انتحصرت في عدد متناهٍ يقتضي اختصاصها بعدد متناهٍ محصصاً ولزم توزيع ما لا يتأهي على المتأهي وهو محال قوله في هذه الجملة للفهري نظر قد قدمنا تنظير الفهري واعتراضه على هذا الدليل وهو أن الذي قام الدليل على استحالة حوادث لا نهاية وأدلة استحالة حوادث لا نهاية لها من برهان التطبيق وغيره لا تجري في القديم قال فالوجه في الرد الإجماع على الإجماع قوله كخاصة نفي عن الأوصاف البيت يعني أن الفهري يعتمد في إبطال قول أبي سهل على الإجماع كما يعتمد عليه القاضي في نفي أن يكون لله تعالى صفة واحدة لها خاصية العلم والقدرة والإرادة وسائر الصفات تقوم مقامها كما قام العلم مقام علوم وكذا يعتمد على الإجماع أيضاً في نفي أن يكون للذات خواص تلك الصفات ويتجزأ بالذات وكلام المؤلف يحتمل أن يريد به الأولى ويحتمل أن يريد الثانية ويحتمل أن يريدتهما معاً قال في الإرشاد مسطراً للتقدير الأول القضية العقلية تدل على إثبات الصفات على الجملة فإما كون العلم زائداً على القدرة فعلاً لا يتوصل إلى القطع به عقلاً والسبيل فيه التمسك بأدلة السمع فإن المتكلمين بالصفات بالنهي والإثبات مجمعون على نفي صفة هي في حكم العلم والقدرة فمن رام إثبات صفة في حكمها كان خارقاً للإجماع وأبطل الثاني بأن قال على أن العلم رائد على النفس مدركه السمع فإذا دال العقل على إثبات

العلم واعتقد الإجماع على أن وجود الباري تعالى ليس بعلم فيحصل من مدلول العقل والسمع إثبات علم زائد على الوجود صرح من الإرشاد وأبطل القاضي التقدير الثاني بإجماع تركيبي وهو أن القائل بالصفات من أهل الإسلام قائلان أحدهما يردّها إلى أحوال والأخر يردّها على معان وقد بطل ردّها إلى السلب فأما ردّها إلى ذات لها خاصية ذوات فمهور بالإتفاق قوله والرد من تناقض اللوازم البيت أشار بهذا إلى أن بعضهم إحتار في رد ما سبق من التقدير مسلك العقلي لا طريق الإجماع فإن أراد الأولى فقد حكى المقترح أن بعضهم سلك فيها طريق المعقول وقد أشار إليه المؤلف قبل بقوله لو صرح أن يعلم بالذات البيتين وإن أراد الثانية وهو غالب طين لأن جواب القاضي إنما رأيته فيها فالبعض هو المقترح قال ابن التلمساني إثر ذكره لحواب القاضي وأورد عليه أن هذا إجماعي تركيبي وهو أضعف أنواع الإجماع وتحقيقه بعد إتساع الخطة عسير وغايته أنه لا يعرف له مخالف لأن نعلم عدم المخالف وبيان ما أشار إليه المؤلف من تناقض اللوازم أن تلك الصفة من حيث أنها علم تضاد الجهل ومن حيث أنها قدرة مضادة ومن حيث أنها علم تتعلق ومن حيث أنها حياة لا تتعلق ومن حيث أنها قدرة تؤثر ومن حيث أنها علم أو حياة لا تؤثر وهذا أيضا لازم على التقدير الثاني ويزيد يلزم إستلزام المحل وعدم استلزامه ومن الحارة لتتناقض لإبتداء العاية أو للتعليل واللوازم المتناقضة كعموم التعلق وخصوصه وعدمه أصلا وكالتأثير وعدمه وكالتضاد ونفيه وكإستلزام المحل وعدم استلزامه وأراد باللامر التناقض ولم ويراد المؤلف لهذه المسألة في فصل الوحدة مناسب لها لأنها

واردة على وحدة العلم وقيامه مقام علوم في الشاهد فيقال إذا صح أن يقوم العلم مقام علوم صح أن يقوم مقام القدرة والإرادة وسائر الصفات بل وصح أن يقوم مقام الذات أو تقوم الذات مقامه ويفرق لأب العلوم متحدة النوع بلا محال في قيام العلم مقام علوم بخلاف قيام العلم مقام القدرة مثلا فيه قلب الحقائق واختلال الأجناس ويؤدي إلى التباين وقد بسطنا ذلك في الشرح وبيننا فيه مسألة سواد حلولة .

فصل وجوب هذه الصفات	لذاتها لا أنه بالذات
وممكنات لذواتها التزم	قوم وبالتجوز بعضهم جزم
تشبهه على الصفات أو ردت	تقريرها بوجه قد وردت
وجوبها لذاتها أو ممكنة	لذاتها فهي بنفي معنوية
فهذه في الأول للتركيب	والثاني للحدث في المطلوب
لأن ما به اشتراك فيهما	به امتياز والافتقار منهما
وأبسط البسيط ليس فاصلا	في حالة يكون فيها ذابلا
والمنح والإمكان في اللوامع	للخبر والبيضاي في الطوالع
لأول الوجوب في نهايته	كالأمدي على الذي في ضايته
واحتج في ذلك من أنظاره	جوز الإمكان في ابكباره
للخبر عرو الفهري كالمعالم	تعوذا من زلة للمعالم
صرح بالإمكان في الصفات	لذاتها وجوبها بالذات
من بعد وقف قال ذي المقالة	تبعة جماعة في المقالة
وهي تضاهي القول للفلاسفة	في العالم الحق يقتضي المعالفة

يعني أن صفات الله تعالى كحياته وعلمه وقدرته وإرادته واجبة الوجود لذاتها كما أن الذات كذلك لأن وجوب الصفات بوجوب الذات كما زعمه قوم من أنها ممكنة من حيث ذاتها واجبة لوجوب موصفها فإن القول لا يصح ولا يجري على أصل أهل السنة من أن المعك لا يكون ثبوته إلا حادثا وأن الإمكان ينافي القدم وأول من قال بهذه المقالة الفخر تبعه جماعة كالبيضاوي والمعضد والسعد ونحوهم ممن مزج الكلام بالفلسفة ورده المحققون الحق الموافق لنصوص المتقدمين أن الصفات واجبة الوجود كالذات ولأصولهم إذ القول بأن الإمكان لا ينافي القدم ليهدم كثيرا من مسائل أهل السنة ويؤدي إلى القول بالإيجاب الذاتي لأن الصفات إذا كانت ممكنة من حيث ذاته افتقرت إلى مقتضى ومقتضيها حينئذ هو مجرد الذات فالقائل بهذا القول قد سرقته أصول الفلاسفة واعتر بالشبه الواهية على ما سيأتي بيانه قوله لا أنه بالذات أي الإيمان وجوب هذه الصفات يوجب ذات الله تعالى قوله وممكنات لذواتها يلتزم قوم هذا القول هو الذي نفاه بقوله لا أنه بالذات وإنما التزموا هذا الإلزام الفلاسفة من إثباتها التركيب في الذات أو إمكان الصفات وهو يؤدي إلى حدوثها فحينئذ التزم بعض القائلين بشيئ الصفات إمكانها وقالوا لا يلزمه الحدوث بخلاف الوجوب فإنه يؤدي إلى التركيب والمحققون على عكس هذا إلزام الوجوب وأنه لا يؤدي إلى التركيب والإمكان فيستلزم الحدوث قوله وبالتجويز بعضهم جزم أي تجويز إمكان الصفات لذواتها والذي قبله أن هذا غير جازم بالإمكان وذاك جازم وهذا القول هو مانسبه المؤلف للامدي في الأكار

قوله لشبهة على الصفات أو ردت الأبيات الثلاثة يعني أن من قال من أصحابنا بإمكان الصفات لذواتها إغتر بهذه الشبهة التي إعتدتها الفلاسفة في ممي الصفات وذلك أنهم قالوا لو ثبت للباري تعالى صفات زائدة على ذاته لم يخل أن تكون واجبة أو ممكنة واللام باطل أما أنها واجبة فيبطل لكونه ملزوما للتركيب في الذات وفي الصفات وكل مركب ممكن وبيان لزوم التركيب حينئذ إن الصفات إذا كانت واجبة شاركت الذات في الذات لاكنها مغايرة لها بالحقيقة فيلزم أن تمتاز عنها بأمر حتى تحقق المغايرة وما به الإشتراك غير ما به الأمتياز فحينئذ تكون الذات مركبة من الوجوب المشترك والأمر الذي وقع به الإمتياز وإذا كان مركبا فهو مفتر أجرائه وأجزائه غيره والمفتقر إلى الغير لا يكون إلا ممكنا ولأنه إذا كان مركبا كان متوقفا على أجزائه والواجب لذاته لا يتوقف على أجزائه شيء والا كان وجوبه لذاك الشيء لا لذاته وإلى أن التركيب ينافي الوجوب للافتقار أشار المؤلف بقوله وافتقار سلما أي وافتقار المركب إلى أجزائه مسلم وهو يقتضي الإمكان وإما أن إمكان الصفات يستلزم حدوثها فهو الجاري على أصل أهل السنة من حصر الفعل في الإختيار قوله بنفي معلنة أي بالشبهة معلنة بنفي الصفات أي مقتضية للنفي إقتضاء بينا قوله لأن ما به إشتراك البيت هو بيان لإقتضاء الوجوب للتركيب قوله وأيضا البسيط ليس فاعلا البيت هذا من تمام شبهة الفلاسفة على معنى أن الصفات إن كانت ممكنة لزم حدوثها وحلول الحوادث بذاته تعالى محال وأيضا يلزم من الإمكان البسيط من كل وجه أي الواحد من كل وجه وهو ذات الباري قادرا

فاعلا وهو محال عندهم قالوا لو صح لصدر عنه أثران القول والتأثير
ورد بأن القسالية المؤثرية ليستا وجوديتين بالتزام صحة الثاني ثم هو
مبني على زعمهم أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد وهو باطل وحل
الشبهة أما تختار من القسمين الوجوب وتمنع أنه يؤدي إلى التركيب
إذ الوجوب عبارة عن نفي قبول العدم فهو سلب فالإشتراك فيه لا
يستدعي التركيب قوله والمنع والإمكان في اللوامع البيت أي منع أن
البسيط لا يكون فاعلا قابلا بمعنى أنه واقع للفخر في اللوامع والبيضاي
في الطوائع بإمكان الصفات وأن الذات تكون قابلة لصفات فاعلة لها
وهو لازم القول بإمكانها والحاصل أن ما لزمه الفلاسفة على ثبوت
الصفات من إمكانها وكونها معمولة للذات إلتمه الفخر في الطوائع
اللوامع والبيضاي في الطوائع قال الإمام السنوسي إثر حكايته عن
الفخر القول بإمكان الصفات وأشنع من هذا ونعوذ بالله تعالى تصريحه
بأن الذات قابلة لصفات فاعلة لها قوله للأول الوجوب في نهايته البيت
المراد بالأول الفخر يعني أنه بهج منهج الصواب في نهايته العقول فقال
بوجوب الصفات لذاتها وكذا الأمدي في غاية المرام قال بالوجوب
واحتج على ذلك واخطأ في أبكار الأفكار فجوز الإمكان ولعل قول
الأمدي في الأبكار ومراد المؤلف بقوله أولا وبالتجويز بعضهم حرم قوله
للفخر عرو المهري كالمعالم يعني أن الفهري وهو ابن التلمساني عرا
للفخر أي نسب القول إليه بإمكان الصفات كما وقع له في المعالم قوله
تعودا من زلة للمعالم تعودا مصدر حال من الفهري يعني أن الفهري
نسب للفخر القول بالإمكان حال كونه متعودا من زلة للمعالم ويحتمل

أن يكون منصوباً على المصدر المؤكد وعامله محذوف فإن قلت نص
اس مالت في ألفيته على منع حذف عامله قلت قد نوزع في ذلك قال
بعضهم مذهب المحققين جوازه قوله صرح بالإمكان في الصفات لذاتها
إلى آخره هذا داخل تحت عزو الفهري للفخر عدا قوله تبعه جماعة في
الغاية أي في القول بالإمكان يعني أن الفخر صرح بإمكان الصفات من
حيث ذاتها وأن وجوبها إنما هو بوجوب الذات بعد أن وقف في ذلك
وضاهي قول الفلاسفة أن العالم ممكن باعتبار ذاته واجب بوجوب
مقتضيه وقد ذكرنا نص ابن التلمساني في الشرح.

وجوبها لذاتها كالألوهية	والحكم للذات بذات الصفات
فهو لواحد بها موصوف	لا باستوى المجموع ذا معروف
أنه من تركيبه منسلف	وجوبه أجوبه اجزاؤه تنسلف
ولا وكذا الأول فالوجوب	له وللصفات لا تركيب

ضمير وجوبها راجع إلى الصفات وذو اسم إشارة
والمقصود من هذا الكلام أن ثبوت الصفة لا يقتضي تركيب
وتكثره لأن الإله هو الذات الموصوف بتلك الصفات والذات لا
تركيب فيه والموصوف لا يتكثر بصفاته بدليل أن الجوهر الفرد
فيتصف بصفات عديدة وهو واحد أي والحكم بهذه الصفات
للذات أي ذات الباري تعالى فهو أن الحكم بالصفات لواحد هو
موصوف بتلك لا أنه يحكم باستواء مجموع الذات والصفات
في الألوهية حتى يكون الإله مركباً من المجموع بناء على أن

الموصوف يتكثر بصفاته لأن المركب معروف أنه ينافي الألوهية من أجل تركيبه وقد تقدم بيان استحالة تركيب الإله ويحتمل أن يكون وجوبه مفعولا بإسم الفاعل قبله ومفعول تنافي محذوف وكلام المؤلف هذا معقد قوله وجوبه أجزاءه تنافي أي إجراء المركب تنافي وجوبه والإله واجب فلا يكون مركبا وهذا تأكيد لما قبله قوله ولا كذا الأول أي كون الإله واحدا موصوفا بصفات واجبة فإن اتصافه بتلك الصفات لا ينافي وجوبه إذ الموصوف لا يتكثر بصفاته وكذا مشاركة الصفات له في الوجوب لا تستلزم التركيب المنافي للوجوب إذ الوجوب سلبي وأشار المؤلف على شبهة للمعتزلة في نفي الصفات وجوابها وسند كرها عند قوله ما للمقدم بالصفات كثرة.

لشرف الدين بن عرفة	تركيبه التزمه ووصفه
قلت الصواب انه قد التزمه	لأنه قال به والتزمه
هجز الخصوم القصد قد فرض	وهو وراء المنع بالذي اعترض

يعني أن ابن عرفة نسب لشرف الدين ابن التلمساني أنه التزم القول بتركيب الإله قوله قلت الصواب أنه قد ألزمه البيتين هذا من المؤلف إعتراض على ابن عرفة في نسبته لشرف الدين إلزام التركيب وأنه وهم في فهم كلام شرف الدين ومقصوده تعجيز الخصوم وإلزامهم القول بالتركيب بناء على أصولهم وشرف الدين منزّه الساحة عن إلزام التركيب وراء المنع فيه قال ابن عرفة إثر حكايته قولين وكون الوحوب

ثبوتيا أو عدميا الفهري هو أي القول بأن الوجوب عدمي قول المتكلمين
وزعمت الفلاسفة أنه ثبوتي والعجب منهم أنهم فروا من التركيب مع
قولهم أنه ثبوتي وميزوا به وجود الباري تعالى فيكون مركبا ولا يعيهم
أن وجوبه ليس زائدا وإنما نعقل كونه موجودا ثم نطلب معرفة وجوبه
بوسط والمعلوم صير ما ليس بمعلوم هذا نقل ابن عرفة عن الفهري ثم قال
قلت المعقول من كونه موجودا هو صدق مطلق الوجود الذهني عليه
لا إدراك حقيقة وجوده المعني وهذا لا شك في مغايرة وجوبه ولا يلزم
تركبه هذا كلام ابن عرفة قلت ولا يحفى أنه لا يقتضي نسبة إلزام
التركيب لابن التلمساني بل مقتضاء الجواب عن إلزام ابن التلمساني
للفلاسفة القول بالتركيب وأنه لا يلزمهم فتدبره والقصد من كلام
المؤلف خبر عن قوله عجز الخصوم وبه يتعلق المجرور بعده أي عجز
الخصوم الذين هم الفلاسفة وإبطال قولهم أن الوجوب ثبوتي وهو قصد
ابن التلمساني فيما فرضه .

وبه الوجوب جرت المقاوله	بين شيوخي كانت الفاصلة
على الذي قلناه في القضية	لنا عليه حجج مرضية
لو أمكنت لذاتها كما حكم	لجاز نفيها على ما قد علم
من صحة الرفع لكل ممكن	من حيث ذاتها لدى تعطين
فيمكن انتفاء ما قد وصفنا	وذاك باطل على ما عرفت
تجويز إمكان الصفات زلل	شبهة الإفتقار فيها خلل
من لفظه الموهم للفساد	وليسما أوهم بالمراد
من التوقف المفيد للوجود	مرادفا قلازم في ذا القصور

يعني أنه وقع بين شيوخي إجتماع ومناظرة في الصفات هل هي واجبة أو ممكنة وأنهم انفصلوا على أنها واجبة لذاتها كما هو الحق قوله لو أمكنت لذاتها كما حكم الآيات الثلاثة هذه إحدى الحجج على وجوب الصفات لذاتها وبيانها أن يقال لو أمكنت الصفات لذاتها كما حكم به الفخر ومتابموه لجاز نفيها والتالي باطل فالمقدم مثله وبيان الملازمة أن الممكن مالا يلزم من ثبوته أو نفيه محال لذاته وأما نفي التالي فصحة رفع الصفة تستلزم رفع الموصوف للتلازم الذي بين الصفة والموصوف وعدم تحقق واحد منهما بدون الآخر فإذا الموصوف موقوف على الصفة الجائزة للنفي فيلزم جواز نفيه وهو باطل لوجوب وجوده سبحانه كما سبق قوله تجوز إمكان الصفات الخ قصد به إبطال شبهة احتجت بها الفلاسفة على نفي الصفات وذلك أنهم قالوا لو وجدت الصفات للزم أن تكون مفترقة إلى الذات لاستحالة قيام الصفة بنفسها ولأن بعضها شرط في البعض كالحياة التي هي شرط في القدرة والعلم والإرادة فيلزم أن يكون المشروط مفترقا إلى الشرط ومتأخرا عنه في العقل والافتقار ينافي الوجوب إذ الواجب مستغن على الإطلاق والجواب منع الملازمة فإن الافتقار إلى الغير يقتضي أن المفتقر يفريده العبر الوجود فيكون حادثا ونحن لا ندعي ذلك بل نقول إن صفات الله تعالى كلها واجبة الوجود غنية عن المقتضي بإطلاق وإن عنيتم الملازمة وعدم إمكان أحد الوجودين عن الآخر متعنا الاستثنائية وإن لم يكن الافتقار بهذا المعنى ينافي الوجوب فلم قلتم إن هذا التوقف في العلم أو الوجود الذي سميتموه أنتم إفتقارا يناف وجوب الوجود أي يستلزم

الإمكان فإن الإمكان إنما يتحقق بصحة الارتفاع وإذا كانا واجبين لا يصح في العقل ارتفاعهما ولا ارتفاع أحدهما فلا إمكان ولا احتياج إلى العبر فتركوا لفظ الافتقار والإمكان الموهمين الحاجة إلى المؤثر وقولوا كل موجودين متلازمين لا يصح في العقل ارتفاعهما وليس أحدهما علة للأخر ولا معلول له ولا لغيره ففرض وجودهما محال أو قولوا لا يمكن ثبوت واجب يلزمه واجب آخر ولا يصح ثبوت واجب إلا محالاً عن واجب آخر وحينئذ تبدل فصيحتكم بإدعائكم ما لا تجدون إلى تصحيحه سبباً سوى المغالطة بلفظ الافتقار الموهم واستعماله لمطلق التوقف ومطلق التوقف لا يقتضي ذلك إلا إذا صح النفي عقلاً لا تقديراً في الخيال أو عطفوراً بالبال كما تخطر المستحيلات عند اعتراض العقل عن وجه استحالتها قوله مرادنا تلزم في ذا القصور يعني أن مقصودنا نحن بافتقار الصفات إلى الذات إذا أطلقناه الملازمة وعدم انفكاك أحد الموجودين عن الآخر وليس الافتقار بهذا المعنى ينافي الوجوب فقولهم لو وجدت الصفات للزم أن تكون مفقورة إلى الذات إن أرادوا بالافتقار إلى الذات المفقورة تميره الذات الوجود فيكون حادثاً منعا الملازمة لأننا لا ندعي ذلك بل نقول صفاته تعالى واجبة الوجود عنية عن مقتضي إطلاق وإن عنوا بالافتقار الملازمة وعدم انفكاك أحد الموجودين عن الآخر مع الاستثنائية ولم يكن الافتقار بهذا المعنى ينافي الوجوب وطاهر كلام المؤلف أن نطلق على الصفات أنها مفقورة إلى الذات ليس كذلك فإن الافتقار لفظ موهم ولم يرد به إذن وإنما الصواب في مساق الكلام.

قالوا وفي وجوب غير واحد	تركيبه منه وأمر زائد
قلنا الوجوب سلب إمكان العدم	فيتنفي التركيب مع وصف القدم
للمتكلمين لا مخالف	واتما الثبوت للفلاسفة
قد ميزوا به وجود الباري	فيلزم الترتيب في التفرار
قالوا الوجود وذاك لازيادة	قلنا فلا يفيدهم زيادة
وإذ يعلم الوجود ثم يطلب	وجوبه لذاته الذي يجب
ما للتقديم بالصفات كثرة	ولا افتقار قدراته فكثرة
ما ذاك بالتركيب في البسيط	إبهامه الموجب للتبسيط
قالوا النصاري كفروا بالقدماء	قلنا من الذوات عند العلماء
ما كل ما هو قديم بالإنس	فلا يكون في صفاته اشتباه

أي قال الفلاسفة وهذا من تمام شبهتهم الأولى التي أشار إليها المؤلف بقوله وجوبها لذاتها أو محكمته وهي قولهم لو ثبت لذات الباري صفات لكانت إما واجبة أو محكنة وكلا القسمين باطل وبينوا بطلان القسم الأول بما أشار إليه المؤلف هنا وهو أن وجوبها يستلزم التركيب في الذات لمشاركة الصفات للذات في الوجوب ولا بد من أمر يقع به الإفتراق وما به الإشتراك غير ما به الإفتراق فلزم أن تكون مركبة من الوجوب العام وذلك الأمر الخاص الذي يقع به الإفتراق وكذا يلزم مثله في الصفات والتركيب على الإله محال قوله قلنا الوجوب البيتين هذا جواب الشبهة وببانه أن يقال قولكم لو ثبت للذات صفات لكانت إما واجبة أو محكنة مسلم وقولكم يبطل كل من القسمين لا نسلمه بل يختار أنها واجبة ولا يلزم ما ذكرتم من التركيب إلا على تقدير أن الوجوب ثبوتي وقد أطلق

المتكلمون على أنه عديمي عبارة عن سلب قبول العدم فإذا لا تركيب إد
الوجود لا يتركب من المعدوم وإنما يلزم التركيب على رأي الفلاسفة في
الوجوب أنه ثبوتي وتميز وجود الباري عن سائر الموجودات بالوجوب
فحينئذ يلزمهم التركيب الذي مروا منه بنفي الصفات فانقلب الإلزام
عليهم واستفى عن أهل السنة وهذا معنى قوله قد ميزوا به وجود الباري
البيت أي فيلزمهم التركيب في قرارهم أي في نفس القول الذي فروا به
من التركيب وهو قولهم الواجب لذاته واحد فقط أو يلزمهم التركيب
في حال قرارهم والتقدير الأول أحسن قوله قالوا الوجود ذلك لا زيادة
البيتين يعني أنهم أجابوا بأن التركيب لا يلزمهم من كون الوجوب ثبوتيا
لأنه عندهم نفس الوجود ورد بأن هذا لا يفيدهم بعد قولهم أن الوجوب
ثبوتي للقطع بأنه زائد على وجود الواجب بدليل أنا فعقله كونه موجودا
ثم نطلب معرفة الوجوب وهذا كله إشارة إلى قول ابن التلمساني السابق
العجب منهم أنهم فروا من التركيب مع قولهم أنه ثبوتي وفروا به وجود
الباري تعالى فيكون مركبا ولا يفنيهم قولهم أن وجوبه ليس زائدا فإنا
نعقل كونه موجودا ثم نطلب معرفة وجوبه بوسط والمعلوم غير ما ليس
بمعلوم وقد سبق جواب ابن عرفة عن هذا الإلزام وقد احتج المتكلمون
على عدمية الوجوب بوجوه منها أنه لو كان ثبوتيا لكان مسلويا في وجوده
لسائر الموجودات ومخالفا في ماهيته لها وما به الاشتراك معاير لما ليس به
إشترك فوجوده معاير لماهيته ثم إن ماهيته إن لم تستحق الوجوب وأشار
المؤلف على شبهة المعتزلة في نفي الصفات وجوابها نذكرها عند قوله ما
للقديم بالصفات كثرة الوجود لما هي كانت ممكنة العدم فيكون الواجب

لداته محكى المدم وإن استخقت ذلك الوجود فإن كان إستخدامها له رائد لرم التسلسل وإن لم يكن زائد لم يكن الوجوب ثابتا وهو مطلوب قوله ما للقديم بالصفات كثرة أي فلا يمتنع وصفه بها وهذا رد لقولهم أنه يلزم من ثبوت الصفات تعدد القدماء والإجماع أن القديم واحد فيقال إن أردتم بتكثر القديم تركيبه فكثرة الصفات لا تمنع وحدة الموصوف ولا توجب تركيبه كالجوهر الفرد يوصف بصفات عديدة وهو واحد وإن أردتم بتكثر القديم وجود معناه في أكثر من حقيقة واحدة منعنا بطلان اللازم ولزمتكم المصادرة عن المطلوب والإجماع الذي قلتم يجب أن يكون معناه أن الأزلي الموصوف بصفات الألوهية واحد لا كما فهمتم قوله ولا إفتقار قد رآته فكره أي لا يلزم من ثبوت الصفات للقديم كثرة فيه ولا إفتقار ينافي الوجوب وهو إفتقار الواجب إلى غير يفيد الوجود وأما الإفتقار بمعنى الملازمة فإنما يمتنع من حيث الإطلاق لإيهامه كما سبق وجملة قدراته فكرة صفة الإفتقار ورأته بمعنى علمته حذف مفعوله الثاني لدلالة السياق أي الإفتقار قد علمته الفكرة مستحيلا بالنسبة إلى الواجب أو هي جملة مستأنفة أي قد علمت فكر ما ذكر من عدم اللازم قوله ما ذاك بالتركيب في البسيط الإشارة راجعة إلى ثبوت الصفات وهذا تأكيد لقوله ما للقديم بالصفات كثرة قوله إيهامه الموجب للتشيط أي إيهام ثبوت الصفات تركيبا فيما تجب وحدته هو الموجب لنفي الصفات والتشيط عن القول يشبوتها يقال عن الأمر شغله عنه قوله قالوا البصاري كبروا بالقدماء قلنا من الذوات عنه العلماء ما كل ما هو قديم بإلاه تقرير هذه الشبهة وجوابها في الأربعين للفخر وإختصره ابن عرفة فقوله وإليه

كفر الصاري بقولهم إنه ثالث ثلاثة مع أنهم لم يشبوا ذوات ثلاثة قائمة بأنفسها بل أثبتوا ذاتا موصوفة بصفات فمن أثبت ذاتا موصوفة بصفات كان كفره أعظم ورده يعني الفخر بأنه إنما كفرهم لأنهم أثبتوا صفات ثلاثة هي بالحقيقة ذوات لأنهم جوزوا إنتقال أفنوم الكلمين من ذاته تعالى إلى بدن المسيح والمستقل بالإنتقال من ذات إلى ذات هو قائم بنفسه قال ابن عرفة ولذا صرحوا بثالث ثلاثة قوله فلا يكون في صفاته اشتباه هو مسبب عن جميع ما تقدم من أدلة إثبات الصفات وإبطال شبه الصفات أي فبسبب ما تقدم لا يكون في ثبوت صفاته اشتباه على عاقل.

صفات والذات ما هن هيـــــــــــــــــه	و لا يقال غيرها مقتضية
نفي المماثلة والمفارقة	تجوز في الغيرين بالموافقة
كذا الصفات في انتفاء العينية	في بعضها والبعض والغيرية
ما هي أسماء ولا مفارقة	أو كثرة لتقدم موافقة

يعني أن صفات الله تعالى ولا يقال هي عين غير الذات و لا يقال هي غيرها وكذا الصفات فيما بينها أما نفي العينية فمن جهة المعنى واللفظ لتحقيق المخالفة بين الذات والصفات وكذا الصفات مختلعة الحقائق فيما بينها وأما نفي الغيرية فهو راجع إلى منع إطلاق اللفظ للإيهام وذلك أن لفظ الغيرين قد يطلق على كل معلوم يصح العلم بأحدهما مع الذهول عن الآخر وقد يطلق على كل محتلفين بالحقيقة وقد يطلق على ما يصح وجوده مع عدم الآخر وهو المعروف العام فإنه في اللسان يقال زيد غير عمرو لأنه يصح

وجود أحدهما بدون الآخر و لا يقال زيد غير صفته إذ لا يصح وجود الصفة بدون موصوفها والغيرية صحيحة بالمعنى الأول والثاني دون الثالث ولاستحالة إمتنع الإطلاق وإن أريد المعنى الصحيح كما يمتنع إطلاق الضروري على علمه تعالى وإن كان بعض معانيه صحيحا لإيهام المعنى المستحيل وهو أن يكون علمه سبحانه حصل عن ضرر وحاجة كعلمنا بجوعنا وألمنا قوله ما هن هيه هن عائد على الصفات وهي على الذات والهاء للسكت قوله ولا يقال غيرها أي غير الذات وقد تطف المؤلف في نفيه العينية مطلقا غير مقيد بقول بخلاف الغيرية فإنه نفي أن يقال فقط قوله مقتضية نفي المماثلة نفي أي هي والصفات مقتضية بينها فلهذا لا يقال هي عينها لأن العين إنما يقال في المتحدي المفهوم كما يقال البر عين القمح فجملة مقتضية نفي المماثلة إستنافية جي بها لتعليل نفي العينية والله تعالى أعلم قوله والمفارقة تجوز في الغيرين بالموافقة هذه الجملة تعليل لقوله ولا يقال غيرها أي لأن الغيرين يجوز إتفاقا أن يتفارقا والذات لا تفارق الصفات كالعكس وهذا الإتفاق بإعتبار المعرف العام كما سبق قوله كذا الصفات في إنتفاء العينية الميت يعني أن الصفات فيما بينها لا يقال فيها عين ولا غير فلا يقال القدرة عين الإرادة ولا غيرها لما مر قوله ما هي أسماء لمسمى لواحد وهذا تقليل النفي الغيرية قوله أو كثرة للقدمات موافقة يعني أن الصفات لا توافق كثرة القدمات بمعنى أنها إذ لم تكن عين الذات فلا موجودات قديمة مغايرة لذات الله تعالى ولا موجودات قديمة متعايرة في أنفسها

فكثرة مفعول بقوله موافقة وهو معطوف على أسماء وهذا إشارة إلى شبهة المعتزلة وجوابها قال الفخر في الأربعين الشبهة الخامسة لو كان الله تعالى عالماً بالعلم قادراً بالقدرة لكان علمه وقدرته وصفاته وداته موجودات متغايرة فيكون هذا قولاً بقديمت متغايرة وذلك كفر بإجماع المسلمين والجواب أن أصحابنا قالوا الصفة مع الذات لا هو لا غيره واستبعد المخالفون ذاك وهذا البحث لفظي فإننا نقول عنيتهم بالغيرين أشياء مستقلة بالذات والحقيقة فلا نسلم أن الذات والصفة غير أن بهذا التفسير وإن عنيتهم بالغيرين كل شيئين سواء كانا مستقلين أو كان أحدهما صفة والآخر موصوف به فلم قلت أن إثبات شيئين متغايرين قديمين بهذا التفسير باطل .

فصل والصفات في التعلق	ونصيه قسمان في التحقق
ما لا تعلق له بالحياة	وما سواها حكمه الإثباتات
والمتعلق بهم كل	يصح في ذلك أن يعمما
تعلق العلم مع الكلام	قد هم في الثلاثة الأقسام
الواجب الممكن والممتنع	رسوما تقدمت لا تمتنع

التعلق إقتضاء الصفة أمراً زائداً على قيامها بالمحل والصفات أربعة أقسام قسم لا تعلق له وهو الحياة وقسم عام التعلق بجميع أقسام الحكم العقلي الواجب والجائز والمستحيل وهو العلم والخبر وقسم يتعلق بالموجود خاصة واجبا كان أو جائزا ولا يتعلق بالمعدوم وهو السمع والبصر وقسم لا يتعلق بالواجب ولا بالمستحيل ولا بالموحود

الممكن في حال استمرار وجوده وإنما يتعلق بالمعدوم الممكن قبل وجوده ويستمر تعلقه إلى حين حدوثه وهي القدرة والإرادة وهذا التعلق واجب لهذه الصفات قديم يستحيل عليه التجدد والتعير بوجه من الوجوه ثم يطرأ لهذه الصفات نسبة زائدة ثانية على تعلقها وإضافة إلى متعلقاتها عند تغير أحوال المتعلقات من غير تغير في الصفات ولا في تعلقها وهذه الإضافة المتجددة يسميها بعض العلماء تعلق وبعضهم توجهها وبعضهم تحققاً ولا مشامة في الألفاظ بعد فهم المعنى قوله وما سواها حكمه الإثبات أي وما سوى الحياة حكمه ثبات التعلق قوله والمتعلق بهم كلما البيت أي والمتعلق من هذه الصفات يتعلق بكل ما يصبغ تعلقه به ولا يقصر على البعض فيتعلق العلم والكلام بجميع أقسام الحكم العقلي والقدرة والإرادة بكل ممكن وإن استحال وقوعه لعارض كما مرو السمع والبصر والإدراك على القول به بكل موجود وخصوص كل منهما في حقنا عادي لاهقلي وقد سبق التنبيه على مذهب عبد الله بن سعيد سيأتي أيضاً قوله الواجب الممكن والممتنع إرتفع الواجب على أنه خبر مبتدأ محذوف والممكن محذوف العاطف تقديره هي أي الثلاثة الأقسام قوله رسومها تقدمت لا تمنع أي رسوم الواجب والممكن والممتنع تقدمت حال كونها غير متنوعة أي هي رسوم صحيحة مسلمة لا يرد عليها منع على أن التعريف لا يمنع على الصحيح بل إن قصد إفساده عورض بحد آخر أو نقص وعلى هذا فيكون قول المؤلف لا تمنع جملة مستأنفة تم بها البيت ويعود صميره على الرسوم لا يقيد إضافتها أي لا تمنع الرسوم يريد وكذلك الحدود

تعلق العلم بلا تنهاية	على التفاصيل بغير غاية
رد على الإمام الاسترسال	قول الصلاحية دا محال
لأن ما علم بالتجميع	مستلزم للجهل بالتفصيل
كذا الصلاحية فالوجه	لازمة لها والاستحالة

يعني أن العلم يتعلق بما لا يتناهي على سبيل التفصيل فالممكنات
المعدومة وإن كانت غير متناهية قد علمها على التفصيل واحدا واحدا
قوله رد على الإمام الإرسال الآيات الثلاثة إشارة إلى قولين فاسدين
في تعلق العلم أحدهما على قول إمام الحرمين أن العلم يتعلق بما لا يتناهي
على طريق الإرسال الثاني قول من قال أن العلم يتعلق في الأزل على
طريق التائي والصلاحية كالقدرة قال ابن التلمساني اختلفوا في تفسير
ما أراد بالإرسال فقال أراد أن علمه بذلك يكون علما كلياً بمعنى أنه
يعلم شيئا قابلاً لأن يندرج في حقيقته ما لا يتناهي كما يعلم حقيقة
البياض المندرج تحتها جميع أحواد البياض ومنهم من قال أراد بالإرسال
أن تلك الجائزات التي علم الله تعالى أن لا توجد فالعلم صالح لا يتعلق
بها على التفصيل انتهى قلت والمؤلف حمل الإرسال على التفسير
الأول لتعليقه ولذكره تعلق الصلاحية بعد الإرسال على وجه المعايرة
قال الإمام في البرهان من قال هو تعالى عالم بما لا يتناهي على التفصيل
سمعنا عقله علمه تعالى إذا تعلق بما لا يتناهي فمعنى تعلقه بها إرساله
عليها من غير تفصيل الأحاد مع نفي النهاية فإن من يحيل دخول ما لا
يتناهي في الوجود يحيل تقدير وقوع تقديرات غير متناهية في العلم وإذا
لاحت الحقائق فليقل الآخر وما شاء إلا يباري قوله هذا محض دعوى

ملا دليل إذ لا يلزم من كون الموجود متناهي العدد كون المعلوم كذلك وما لرم التناهي في الموجود إلا لخصره في الوجود والمعلوم ليس كذلك فقد هجم على عظيم وخالف أدلة المعقول وإجماع المسلمين قوله لأن ما علم بالتجميل البيت من حيث الإجمال أي من بعض وجوهه دون بعض كالعلم بأحاد البياض من حيث العلم بحقيقه البياض دون تغيير تلك الأفراد على التفصيل وهذا تعليل لقوله رد على الإمام الإسترسال وهو إشارة إلى قول الفهري في الرد على الإمام ولأن المعلوم من حيث الجملة مجهول من حيث التفصيل فما إسترسل عليه العلم غير معلوم من ذلك الوجه فيلزم كونه مجهولا بجهل قديم بمتنع زواله فيستحيل علمه فيستحيل إيجاده فيلزم أن كل ممكن علم أنه لا يقع لا يوصف بصحة الإقتدار على إبقائه قوله كذا الصلاحية فالجهالة البيت هذا تعليل لرد القول بالصلاحية قال ابن عرفة ونعميم بعضهم العلم بمعنى الصلاحية أي أنه صالح لأن يعلم به ما يتجدد كما قال المعمر وهو التفسير الثاني للإسترسال غير مرضي عند المحققين لأن الصالح لأن يعلم غير معلوم فيلزم الإنصاف بالجهل إنتهى والمراد بالاستحالة استحالة الجهل اللازم للصلاحية ويحتمل أنه أراد استحالة علم بلا معلوم.

كظاهر القول الذي في المعلوم	وهو عن الأستاذ غير معلوم
قيل مراده على استقلاله	لا ثبوت ما ولا ما له
من قوله المعقول في ذا المنقول	علم بمحض النفي غير معقول
قال الإمام لأظن الأصحاب	يخالفون قوله في ذا الباب

قال إيس التلمساني إثر كلامه على تصور الوجود والعدم هل هو مديهي أو نظري وإما أن المعلوم معلوم فقد قيل عن الكرامية وبعض المعتزلة أنه غير معلوم قيل وهذا كلام متناقض فإن الحكم عليه بأنه غير معلوم يستدعي كونه معلوما وصار المحققون إلى أنه معلوم وليس من شرط كونه معلوما كونه شيا ثابتا فإن العلم أن القيامة ستكون وتعلم إنتفاءها الآن ونقل عن الأستاذ أبي إسحاق أن المعلوم غير معلوم وهو من أهل مذهب الكرامية وإنما مراده أنه غير معلوم إستقلا لا بل من ضرورة العلم به سبق وجوده أو توقف وجوده أو تقديره قال الإمام والطن بأصحابنا أنهم لا يخالفون الأستاذ فإن النفي المطلق مطلقا لا يعلم النفي مضافا إلى ثابت أو مقدر وأورد الأستاذ على نفسه سؤالا وأجاب عنه فقال تعلق العلم باستحالة جمع بين الضدين معلوم من غير تقدم ولا ترقية ولا تقدير لذلك أصلا وأجاب بأن غرضي عما أصلته أن تصور علم بنفي محض من غير إسناد النفي إلى إثبات ما غير معقول والعلم باستحالة الضدين يستلزم تصور الضدين والاجتماع فيقضي العقل باستحالة الشك من خارج وكذلك شريك الإله لا بد أن يستند إلى العلم بالإله والشريك فيقضي العقل بإنتفائه واستحالة وجوده من خارج وإنما يعلم بإصافته إلى وجود زائد إنتهى وكلام ابن التلمساني هذا مقصود المؤلف بهذه الأبيات فقله كظاهر القول الذي في المعلوم البتة أي رد على الإمام الإسترسال كما رد ظاهر القول الذي في المعلوم هو المعلوم غير معلوم وهو عن الأستاذ فغير معلوم خبر

لمبتدأ محذوف والجملة يدل من القول أو عطف بيان له وفي العطف
نظر وقوله قيل مراده البيت هذا تأويل لقول الأستاذ بأن مراده أن
العدم لا يعلم استقلالاً أي على إطلاقه غير مضاف إلى وجود سقي
أو يأتي قوله من قوله المقول في ذا المنقول البيت من قوله يتعلق بقيل
أي قيل مراده ما تقدم من أجل قوله الذي قاله في هذا المنقول عند
أولاً وهو قول الأستاذ في الجواب عن السؤال الذي أورده على نفسه
تصور علم بنفي محض من غير إسناد النفي إلى إثبات ما غير معقول
أي جوابه هذا هو الدليل على تأويل قوله المعدوم غير معلوم بالمعنى
الصحيح الذي تأول به ويحتمل أن تكون من لا ابتداء الغاية إذ قيل
مراده كذا من قوله بمعنى أن هذا التأويل نشأ من جوابه السابق.

تعلق الإرادة الذي ثبتت	تخصيصها الممكن بالذات أوجبت
وبوقوعه على الإطلاق	تعلق القدرة بالذات أوجبت
كذلك حكم عدم المضاد	على الذي يختار في الخلاف

يعني أن التعلق الثابت للإرادة بالممكن هو تخصيصها له بالوجه الذي
تخصص به من وجود بدلا عن عدم أو عكسه وزمان بدلا عن غيره ومقدار
بدلا عن آخر ووصف بدلا عن آخر إلى غير ذلك من أوجه التخصيص فهي
لترجيح أحد الجانبين على مقابله بخلاف القدرة فإنها تتعلق بوقوع الممكن
على الإطلاق من غير تخصيص بوجه بدلا عن آخر بمعنى أن نسبتها إلى
الممكنات نسبة واحدة ما وقع من تلك الممكنات وما لم يقع فنسبتها إلى وجود
ريد في الزمان الذي وجد فيه إلى وجوده في غدا سواء وإلى بياضه ومقابله من

الألوان سواء وكذا مقداره وغيره من المقادير وسائر أوصافها ومقابلها كل ذلك على السواء وبالإدارة يترجح وقوع بعض تلك الممكنات التي نسبة القدرة إليها واحدة على بعض فالقدرة صالحة لإيقاع الشيء ومثله ومقابلته وحلافه وتخصيص الشيء عن مقبله أو خلفه لا بد له من صفة يقع بها التخصيص ولهذا احتج إلى الإدارة وقد تقدم هذا في قوله لا بد من التخصيص من زيادة قوت وفي جعل المؤلف التعلق الذي هو نفسي أو إضافة نفس للتخصيص تسامح بل تعلق الإرادة بقتضاء التخصيص ويجاب بأن الكلام على حذف هذا المضاف ومعنى بالذا أوجب بالوجه الذي أوجبه وهو الوجه الذي تخصص به الممكن قوله كذا حكم عدم المضاف البيت يعني أن تعلق القدرة بالوقوع متفق عليه وأما تعلقها بعدم الممكن فمختلف فيه ومختار المؤلف تعلقها به هو مذهب القاضي بمعنى أن الله بعدم الحادث بقدرته والقول بأنها لا تعلق إلا بالوجود هو مذهب الأشعري وإمام الحرمين وعلى هذا يقع عدم الحادث بنفسه لا بالقدرة أما في العرض فلوجوب عدمه في الزمان الثاني لاستحالة بقاء الأعراض وأما في الجوهر فلأن شرط بقاءه إمداده بالأعراض فإذا قطعت عنه وجب عدمه لوجوب انعدام المشروط عند إنعدام شرطه فالعدم واجب فيهما فلا يفتقر إلى فاعل واحتج لهذا القول بأن القدرة لو تعلقت بالعدم لكانت القدرة عليه قدرة على الشيء والفرق بين قول القائل لم يقدر على شيء وبين قوله قدر على لا شيء فهذا نفي لأثر القدرة بالكلية ومن القدرة أن تثبت أثرا وأيضا لو صح فعل عدم اللاحق لصح ذلك في السابق فإن معقول لعدم لا يختلف وقرئ القاضي بأن السابق مستمر والمستمر يستغني عن المرحح واللاحق طرو مقتضاه ترحيح طرف الممكن وترجيح الممكن لا يستغني عن المؤثر وعلى

مذهب القاضي لإعدام الجوهر بالقاعل وعلى مذهب الجمهور يكون واجبا لإعدام شرط وجوده وهو الإمداد بالأعراض أو خصوص عرض البقاء على رأس الشيخ فيه كما مر وقد تقدمت الإشارة إلى هذه المسألة في الكلام على استحالة بقاء الأعراض.

تعلق الإدراك فانوجود	أنواعه تختص بالموجود
تعلق البصر وذاك أكثر	من صفة السمع وذا يعتبر
برأي عبد الله والقائمي	وكالوجود للشيخ في ذا يأتي
فثبت التساوي في التعلق	علة الإدراك بنا تفرق

يدخل في الإدراك إدراك السمع وإدراك البصر والصفة الثامنة على القول بإثباتها وهي إدراك المذوقات والمشمومات والملموسات ويعني أن هذه الإدراكات تتعلق بكل موجود ولا تختص بما تعلقت به في الشاهد لصلاحيتها لأن تتعلق بكل موجود وتخصها في الشاهد بتخصيص الله تعالى وما صح في حقه تعالى وجب له إذ لا يصح تخصيص القديم ولا يتعلق بشيء من هذه الإدراكات بالمعدوم قوله تعلق البصر إلى آخره يعني أن رأي عبد الله بن سعيد وأبي العباس الفلانسى أن متعلقات البصر أكثر من متعلقات السمع خلاف ما تقدم لأن للسمع إما يتعلق عندهما بالأصوات ومذهب الشيخ تساويهما في التعلق بكل موجود لأن المصحح يتعلق الإدراك عنده الوجود كما سيأتي في فصل الرؤية وذا إشارة إلى عموم التعلق لكل موجود وعلة جبر مبتدأ محذوف أي والشيخ يأتي في قوله بعموم التعلق بالوجود وهو علة الإدراك عنده من غير فرق بين السمع والبصر وقد تقدم في فصل رسوم الصفات عن القرأني أن السمع يتعلق بالصوت والكلام النفسي فقط.

إلى الواجب والممكن والممتنع والباء ظرفية أي النهاية التي هي العاية ثالثة في الأنواع فهي التي يدخلها الزيادة والنقصان والتفاضل بالكثرة والقلّة وفي النهاية إنما هو عن الأحاد فهي التي لا يدخلها زيادة ولا نقصان فلا تكون أحاد نوع أكثر من أحاد النوع الآخر فهذا البيان يفي الإشكال المذكور لأنه قد تبين أن الموضوع مختلف.

إن قيل نسبة الإرادة استوت	ما خص بالوجود بعض ما حدث
فهي إذ لمخصص	مخصص
قلنا الإرادة بها التخصيص	من نفسها هو بها مخصص
من شرطها العلم ولا يؤثر	ثم يفي عن إرادة تؤثر

أي إن قيل إذا كانت الإرادة عامة التعلق كانت نسبتها إلى ما وجد وإلى ما لم يوجد نسبة واحدة فيحتاج في تخصيصها البعض متعلقاتها بالوجود دون بعض إلى صفة أخرى والقول في تلك الصفة كالقول في الإرادة ويلزم التسلسل ومعنى ما خص بالوجود بعض ما حدث أي الذي خص بالوجود بعض ما تعلقت به لعموم تعلقها قوله قلنا الإرادة بها التخصيص من نفسها أي قلنا في الجواب الإرادة من صفة نفسها التخصيص فلا يقال لم خصصت فإن صفة النفس لا تعلل كما لا يقال لم كان العلم كاشفاً قوله هو بها مخصص من شرطها العلم البيت أي التخصيص مخصص بها فلا يستغني عنها بالعلم ولا معيره من الصفات غاية الأمر أن العلم شرط في الإرادة إذ الشيء ما لم يتميز عند الفاعل فلا يمكن القصد إلى إيجاده فإن القصد إلى كتب ألف متوقف على تصورها وتميزها عند الكاتب عن سائر الحروف ومن الدليل على أن التخصيص

لا يقع بالعلم أن العلم لا يؤثر بدليل تعلقه بالواجب والمستحيل مع إمتاع قولهما التأثير وقد سبق الكلام على اختصاص الإرادة بالتخصيص.

أب قيل ما وجد والذي إنعدم ممكنه جائزهما به إنحتمس
أجيب عن هذا بسر للقدر موقف عقل ذلك الذي أعتبر

هذا إشارة إلى قول ابن التلمساني إثر الجواب عن سؤال الإرادة لكن يبقى أن يقال فلم يختص هذا بالوجود وهذا بالعدم مع تساوي النسبة إليهما وهلا كان الأمر بالعكس قلت هذا سر القدر وهو موقف عقل إنتهى قوله بما به إنحتم أي مما الذي إنحتم به وجود الموجود وعدم المعدوم أي فلم يختص هذا بالموجود وهذا بالعدم.

تعلق الذي تعلق وجب	لنفسه بأزل و لو طلسب
ليس له تغير وما جرى	من نوع ذا بالتعلق طلسرا
و للشيخ ذا والآخر بالتبصر	وصفة السمع و صفة البصر
بعد الوجود رفع الأوثين	طرو تعليق للأخرون
ذا رايه الثابت في نهايته	ينقض بالعلم في مقالتيه
في أرل نسبه التعلق بما	يكون فيما لا يرال فاعلمنا
لزم من علم بما سيحدث	رفعه إن وجد ذاك المحسث
أشار للجواب في المعاليم	يرأيه المذكور عند اللازم
و في المحصل رأى تعلقنا	إضافه رأيا له محققنا
ليس لها وجود في الأعيان	هما انتفى التقديم في ذا الشأن

والحق معلومة الأفعـال	بلا تجدد في الاستقبال
فإن علم في الأزال قد تعلقـا	عاقبه تغيير بوجه مطلقـا
كذا الصفات في معلقاتها	تغير في معلقاتها
لو جاز لاقتصر المؤثر	لا يوصف القديم بالتأثر
لأن كل ثابت له القـدم	عليه يستحيل ذاك والعـدم
والرفع في النسخ على الصواب	لأن الثابت بالخطاب
على المكلفين بالتجـوز	فذلك المرفوع بالتجـوز
لا للحكام أو تعلق تغير	في الجوهر المخلوق عاتقـرا
ويثبت الرفع لقادرية	ولا تجدد بخالقـية
والسمع مثل ذاك مع وصف البصر	على الذي حققه أهل النظر

تعلق الصفات بمعلقاتها واجب لنفسها لا يقع فيه تغير ولا تجدد
كما لا يقع ذلك في نفس الصفات وإنما يقع التبذل والتغير في المتعلق
وهذا عام في جميع الصفات حتى في الطلب أحد أقسام الكلام فهو في
الأرل يقتضي مطلوبا ونقدم خلاف ابن سعيد والقول بأن تعلق
الصفات لذاتها هو قول الشيخ وأكثر المتكلمين وقيل هو من الإضافات
والسبب التي يجوز عليها التجدد والزوال واختار المفسر الأول وإلى
الثاني ذهب الفخر وجماعة من المتأخرين كالعضد والسعد وهو مختار
الشهاب ومقتضى قول ابن سعيد بحدوث أقسام الكلام واختار
الشريف الإدريسي أن التعلق من مواقف العقول فإن قلت على كون
تعلق الإرادة مثلا قديما أنه إذا وجد الفعل لا يبقى تعلق الإرادة لأن
إيجاد الموجود محال قلت أجاب بعضهم بأن التعلق نسبته ولا وجود

لها في الخارج وعدم القديم محال فيها هو موجود سلمنا أن التعلق
ثبوتي وعدمه محال لكن الإرادة تتعلق بالمراد في الزمن المعين وهذا
المفهوم وهو كونها تعلقته به في زمانه المعين لم يرتفع البتة ولا بطل في
نفسه وإنما صدق عليه أن ذلك الزمان المعين كان مستقبلا ثم صار حاليا
ثم صار ماضيا وفي الأحوال الثلاثة يشير إليه العقل بأنه متعلق الإرادة
فعلمنا أن ذلك المفهوم لم يبطل في نفسه وإنما تغيرت عوارضه و كما
نقول أنه متعلق القدرة ومسبوب إليها وكذلك إذا علم الله تعالى
زيدا سيوجد ثم صار ذلك الوجود حاليا أو ماضيا لا يبطل حصول
الوجود لزيد تعلق ولا تعلق العلم قوله ولو طلب غيا بالطلب ما وقع
فيه من خلاف بن عبد الله بن سعيد ولا استبعاد المعتزلة تعلق الطلب
بالمعدوم وهي إحدى شبهاتهم على حدوث الكلام كما سيأتي قوله
ليس لتعلق تغير أي ليس للتعلق تغير لا قل ولا بعد وهذا لأنه صفة
نفسية للصفة فعلى القول بنفي الخالد يرجع إلى ذات الصفة و
يستحيل تغيرها وعلى ثبوت الحال فالصفة لا تتحقق بدون وصفها
النفسي فيلزم قدم التعلق وبقاؤه قوله وما جرى من نوع ذا بالمتعلق
طراً الإشارة راجعة إلى التغير وهذا كالعلم بوجود زيد مثلاً في وقت
كذا ينعدم زيد فالعلم ومتعلقه لا تغير فيهما وإنما تغير المتعلق الذي
هو الوجود إلى العدم وقد سبق تقرير ذلك قوله للشيخ ذا أي كون
التعلق بمسبب هو قول الشيخ أبي الحسن الأشعري رضي الله عنه و
كذلك هو قول المتكلمين قوله والفخر بالتغيير البيت يعني أن الفخر
حرم بأن التعلق يتغير بناء على أنه من الإضافات والسبب وقد ذكر

ذلك في الأرمعين المحصل و المعالم و غيرها و صوبه بعضهم قوله و احتج بالنسخ و خلق الجوهر البيتين يعني أن الفخر احتج على تعبير التعلق لكونه نسبة بين المتعلق و المتعلق لا وصفا نفسيا بخلق الجوهر و بالنسخ و بصفتي السمع و البصر أما الجوهر فإن القدرة و الإرادة كانتا متعلقتين من الآن إلى الأبد بإيجاد العالم فلما أوجد العالم لم يبق ذلك التعلق لأن إيجاد الموجود محال و لا خصوص للجوهر بهذا بل العرض أيضا كذلك و لأن النسخ فإنه في الأوامر و النواهي و هو عند الأشعرية يرجع إلى الرفع و الإزالة و لا يصح أن يرفع الطلب لكونه صفة البارئ فتعين رجوعه إلى تعلقه و أما السمع و البصر فلأنهما إنما تعلقا بالعلم فيما لا يزال لأن العالم كان معدوما في الأزل و رؤية المعدوم أو سماعه محال و هذا كله مما يدل أن التعلق نسبة يجوز تغيرها لا وصف واجب للمتعلق لرفعه في الأولين بعد وجوده و هما الجوهر و النسخ و طروء في الأخيرين و هما السمع و البصر لأن التغير في الصفات الحقيقية محال و لا محيص عنه في الإضافات فإنه تعالى موجود مع كل حادث و نفس تلك المية عند فئاتها و يعني الفخر بالوجود الوجود الذهني لأن النسب و الإضافات موحودة في الذهني لا في الخارج قوله ذا رأي الثابت في نهايته يعني كون التعلق إضافة محتجا عليه عما ذكر هو رأي الفخر في نهايته العقول و قد نص عليه أيضا في الأرمعين و المحصل و المعالم لكن احتجاجه عليه بما ذكر مختصر بالهياة و الله أعلم قوله ينقض بالعلم على مقالته ظاهر هذا الكلام أن معناه ينقض أي يرد على مقالة الفخر و احتجاجه بالعلم و هذا لا يلتزم

مع ما بعده وإنما وقع النقض بالعلم على احتجاج المعتزلة على حدوث الكلام على ما وقع في المعالم وغيره من كتب الفخر وذلك أن المعتزلة احتجوا على أن كلام الله تعالى مخلوق بوجوه منها أنه تعالى إذا أمر زيد بالصلاة فإذا أداها لم يبق ذلك الأمر لأنه لو بقي لكان الماتى به امثالاً وما ثبت قدمه امتنع عدمه ومنها أن السخ في الأوامر والنواهي جائز وما ثبت قدمه استحالة عدمه وهذا لأن السخ عند الأشعرية يرجع إلى الرفع والإزالة فالمرفوع إما الخطاب وإما تعلقه وكلاهما عند أبي الحسن الأشعري أزلي فكيف يتصور السخ على هذا التقدير والأشعرية قائلون به قال في المعالم والجواب أن كل ما ذكرتموه في الأمر والنهي معارض بالعلم فإن الله لو كان عالماً في الأزلي بأن العالم موجود كان جهلاً ولو كان عالماً بأنه سيحدث فإذا أحدثه وجب أن يزول العلم الأول فحينئذ يلزم عدم القديم والجملة فجميع ما ذكرتموه من الشبهات معارض بالعلم قال ابن التلمساني رحمه الله يعني علمه في الأزلي بأن العالم سيوجد يستلزم عدم وجوده في الأزلي فإن المستقبل هو المرتقب الحصول لا ما حصل فإذا وجد فقد زال شرط العلم الاستقالي ولا بقاء للشيء مع زوال شرطه فيلزم زوال العلم لاكن علمه قديم والقديم لا يزول ولا جواب على زعمه على هذا الإشكال إلا أن يقال إن العلم قديم والمتجدد والزائل المتعلقات وهي نسب وإضافات ولا يمتنع تجديد النسب والإضافات على القديم كما يتجدد وصفه تعالى بأنه خالق رازق وكذلك نقول لا مانع من ثبوت كلام قديم وتجديد هذه النسب عند تجديد المخاطبين ولا تبقى عند الإمتثال و

السبح و لا ينافي ذلك قدم العالم و اعلم أن هذا إنما يمكن تقريره على مذهب عبد الله في الكلام و لا شيء على أصول الشيخ أبي الحسن فإنه يعتقد أن تعلق الصفات لذاتها و لا يتصور فيها التجدد و الروال ثم قال إن التمسائي بعد ذكر الدليل الذي ذكر المؤلف على أن التعلق نمسي و الجواب عن قولهم إذا أمر زيدا بالصلاة فأداها لم يبق الأمر فلو كان قديماً لعدم القديم أن نقول خطاب الله تعالى بطلب الصلاة مضافة إلى ذلك الوقت المعين و أمثاله لا يريل ذلك التعلق بل يحقق مقتضاه و لا يطلب بشيء بعد لأن الخطاب لم يتناول الفعل إلا في ذلك الوقت لا أنه كان قد طرأ قبل فعلها و زال بعده و أما الجواب عن شبهة النسخ فهو أن المرفوع اعتقادنا و جزمنا بالحكم فإن الحكم في نفس الأمر معين لغاية لا نعلمها نحن و نحن مكلفون باعتقاد الدوام إلى ظهور راجع له و الأدلة الشرعية لثبوت الحكم عندما لا لثبوته في نفس الأمر فإن الخطاب و تعلقه لنفسه هما قديمان لا تغير فيهما قوله في أزل له التعلق البيتين هذا بيان للنقص أي إن كان يلزم من تأدية الصلاة المأمور بها عدم بقاء الأمر فيلزم حدوثه إذا ما ثبت قدمه و يجب بقاءه لزم من وجود العالم المعلوم بالعلم السابق عليه عدم بقاء العلم لأن العلم بأن العالم سيوجد يستلزم عدم وجوده في الأزل فإذا وجد فقد زال شرط العلم الاستقبالي و لا بقاء للشيء مع زوال شرطه و بالجملة فإنما ألزموا حدوث الأمر في الصلاة المذكورة لزوال تعلقه و كذا العلم في الصورة المذكورة فقد زال تعلقه فإن كان روال التعلق يقتضي حدوث المتعلق لزم حدوث العلم قوله أشار للجواب في المعالم يعني للجواب الحق

لأن الجواب الأول كان بالمعارضة والجواب الذي أشار إليه هو أنه لا يلزم من تعبير التعلق بالطرو و الزوال حدوث المتعلق لأننا نقول المتعلق نسبة وإضافة لا وصف واجب للمتعلق حتى يلزم من تغييره حدوث المتعلق ولم أرى الجواب المذكور في المعالم وإنما هو في شرحه لابن التلمساني نعم نسبة ابن التلمساني إلى الفخر بقوله ولا جواب على زعمه على هذا الإشكال إلا بأن يقال إلى آخره وهذا الذي نسبته ابن التلمساني إلى الفخر أشار إليه في الأربعين وغيره قوله وفي المحصل رأى تعلقا البيتين يعني أن الفخر ذهب في المحصل إلى أن التعلق إضافة ونسبة بين المتعلق والمتعلق لا وجود له في الأعيان كسائر الإضافات وإنما توجد في الأيمان وحينئذ لا يلزم من انتفاله في بعض الصور كما سبق انتفاء القديم بخلافه على قول الشيخ أنه قديم كالصفة فإنه يلزم انتفاء القديم الثبوتي هو محال كما سبق وقد مر جواب ابن التلمساني قلت وما نسب المؤلف للمحصل هو نفس القول الذي له في النهاية لا أنه غيره كما يفهم من ظاهر لفظه قوله والحق معلومية الأحوال الأبيات الثلاثة أي الحق أن جميع أحوال العالم معلومة لله تعالى في أزله لا يتجدد له سبحانه علم بتجددها بل هي واقعة على حسب ما علمه في أزله لا يتغير علمه سبحانه كسائر صفاته وكذا سائر تعلقاتها هي واجبة لها لا يقع فيها تغير بوجه وإنما التعبير في المتعلقات خلاف لمن قال أنه لا يعلم غيره وإنما يعلم نفسه ولمن قال أنه لا يعلم الحزنيات أصلا ولمن قال أنه لا يعلمها إلا عند وقوعها وقل ذلك فإنه لا يعلم إلا الماهية ولمن قال أنه لا يعلم لمن قال أنه عالم بعلوم

حادثة و لمن زعم حدوث التعلقات قوله لو جاز لافتقر للمؤثر السيتين
 أي لو جاز التعبير في تعلق الصفات وهذا إشارة إلى قول ابن التلمساني
 لو لم يكن التعلق لداتها و جاز تجدده لكان جائزا و لا افتقر في تجدده
 إلى مؤثر و يستحيل تعلق التأثير بصفات القديم فإن كان المؤثر في ذلك
 معى لزم قيام المعنى بالمعنى و إن كان فاعلا بالاختيار و لا مؤثر سواء
 لزم تأثيره في صفاته و تأثيره يتوقف على ثبوتها فيدور فيما يتوقف
 التأثير عليه من الصفات فيلزم أن يكون تعلقها لنفسها قوله و الرفع في
 النسخ على الصواب إلى قوله لا الحكم لما احتار أن التعلق واجب لا
 يتغير أخذ يجيب عما استدل به الفخر على تغييره فأشار إلى أن الرفع في
 النسخ للتعلق التنجيزي المشروط بالعقل و لا إشكال في حدوثه و
 التعلق الواجب هو التعلق المعنوي و لم يرتفع و قد أشار ابن الحاجب في
 مختصره إلى هذا الجواب و هو قريب من جواب ابن التلمساني في
 قوله أو تعلق تغير البيتين أو بمعنى الواو أي لم يرتفع الحكم و لا تغير
 تعلق الجوهر المخلوق لمدة تفرره و ثبوته و هذا إشارة إلى الجواب عما
 استدل به الفخر من زوال تعلق القدرة و الإرادة بخلق الجوهر بعد خلقه
 ليلا يؤدي إلى إيجاب الموجد فأجاب المؤلف بأن التعلق ما تعبر و ما
 ارتفعت قاذرية الله تعالى على خلق الجوهر بإيجاده و لا ثبت له تجدد
 علم مسبب خالقيته سبحانه و هذا إشارة إلى ما قدمنا من أن الإرادة
 تتعلق بوجود الممكن في الزمان المعين فإذا وجد الممكن في ذاك الزمان
 لم يرتفع التعلق البتة و لا بطل في نفسه وإنما صدق عليه أن ذلك الزمان
 لم المعين كان مستقبلا ثم صار حاليا ثم صار ماضيا و يتقرر مثله في

تعالى قوله لو لم يعم المتعلقات إلى آخره أي لو لم يعم تعلق القادرية
و يحتمل أن يعود الضمير على تعلق الصفة لا بقيد القادرية و هو
أحسن و قد استدلل المؤلف على عموم التعلق بدليلين انتهى الأول
عند قوله فيلزم الجواز و بيانه أن نقول لو اختلفت به من صفات
الله تعالى المتعلق ببعض ما جاز أن تتعلق به لوجب افتقارهما إلى
مخصص مختار لاستواء الجميع بالنسبة إليها و ذلك يوجب
جوازها و حدوثها لاستحالة افتقار الواجب إلى المؤثر و قد سبق
البرهان على وجوب القدم و البقاء لذاته تعالى و لجميع صفاته قوله
و ذا محال فيه لا يجاز من غير ما وجه البيت رجوع الإشارة إلى
الجواز أي و الجواز في وصف الله قال من غير ما وجه يكون قوله
كالاجتماع بين جوازه و الإمتناع راجعا إلى قوله لافتقر الوصف
أي لم يعم الوصف للزم افتقاره إلى المخصص كما يلزم الاجتماع
بين جواز التعلق و استحالته و يحتمل رجوع الإشارة إلى عدم
عموم التعلق أي و عدم عموم التعلق محال في الوصف المتعلق من
غير ما وجه و يكون قوله كالاجتماع أحد تلك الأوجه و بيان هذا
الدليل الثاني أن نقول لو اختلفت صفة من صفات التعلق ببعض
ما تصلح له لا قلب الحائز مستحيلا و التالي باطل فالقدم مثله و
بيان الملازمة أن البعض الذي لم تتعلق به تلك الصفة مع صلاحية
تعلقها به مثل البعض الذي تعلق به مقصر الصفة في التعلق على
غيره مع لما عملت صحته .

فصل الله العالمين واحدا	الذات والوصف وفعل وارد
فوحدة الذات بنفي الكم	متصلا فمتصلا في الحكم
وفي الصفات المتني النظر	و الشبه والمثل بدل التقرير
و الفعل ما له به قسم	و لا شريك فيه يستقيم

قال في الإرشاد الواحد في اصطلاح الأصوليين هو الذي لا ينقسم
فقوله في اصطلاح الأصوليين احتراز به من اصطلاح الفلاسفة وقوله هو
الشيء احتراز من المعدوم لأنه ليس شيء وقوله الذي لا ينقسم احتراز
من الواحد المنقسم كقولنا جسم واحد فإنه يقبل القسمة قوله إله العالمين
البيت واحد مضاف إلى الذات والإضافة على معنى في أي واحد في
ذاته و وصفه وفعله قوله فوحدة الذات بنفي الكم البيت يعني أن وحدة
الذات بنفي الكم أي الكثرة المتصلة والمنفصلة بنفي الكم المتصل هو نفي
التركيب وقد مر برهانه ونفي الكم المنفصل نفي أن يكون له مماثل ونظير
في الألوهية بخارج عن ذاته وهذا هو المقصود بهذا الفصل قوله وفي الصفات
النفي النظير البيت أي وحدته في صفاته نفي نظير لها أعم من أن يكون
ذلك النظير قائما بذاته أو بغيره فهو تعالى عالم بعلم واحد لا نظير لعلمه
وكذا سائر الصفات ونفي النظير قائم بغير الذات هو سلب الكم المنفصل
في الصفات وإلى سلب الكم المتصل والكم المنفصل في الصفات أشار
بقوله بما التقدير والإشارة راجعة إلى واحدة وعطف الشبه والمثل على
النظير لتأكيد التنزيه لكونها متحدة المعنى أو متقاربة قال بعضهم التشبه
من بعض الوجوه والمثل من كل الوجوه والنظير كالتشبه قوله والفعل ما
له به قسم البيت أي وحدته تعالى في الفعل نفي أن يكون له قسم فيه

بحيث يتقاسمان الأفعال بينهما و القسيم المقاسم فعطف الشريك تأسيس
أن الشريكين يجتمعان على الشيء الواحد و سيأتي افراد الباري تعالى
في الإختيار في فصل الأفعال وإليه أشار بقوله وارد أي جاء و اقتضى تفسير
المؤلف لمرحلة بالسلب أنها من السلوب فهي عبارة عن سلب الكثرة و هو
التحقيق و قيل أنها من صفات النفس و قيل من صفات المعاني .

إذ يستحيل الفعل بالتدبير	بين الإلهين على التدبير
ففي العناد يتمنعان	عجزهما يلزم في ذا الشأن
فيبطل الثلاثة الأقسام	لأجل فرض المثل في الأحكام
من صحيح القسم الذي قد نفذت	إرادة الواحد فيما وجدت
لم يعتبر قوله في ذا الحمد	كالتأبين فيه لأبن رشيد
و الحكم في المثلين عجز المثل	هجوم في مثله كالأصل
ويلزم العجز في الإنفاق	مثل الذي كان في الافتراق
لأن حكم الذي يجوز أن يصح	حكم من وجب في ذا أن يرد
فليس للفعل إله زائد	فخالق الخلق إله واحد
هذا الذي المتجه البرهان	إليه قد اوشعنا القـرآن

إذ لتعليل نفي الشريك أي استحيل وقوع الفعل في تدبير إلهين
فأكثر له و التدبير و الإنفاذ يلزم الأمر يتقذه و قيل يصرفه بحكمته و
الأقسام الثلاثة يعود الإرادتين معا و تعطلها معا و نفوذ إرادة أحدهما فقط
و العناد المحالفة و نظم الدليل على نفي شريك له تعالى في ألوهيته أن يقول
لو كان معه إله آخر لم يحل إما أن يختلفا في الإرادة على حكم التصاد

أو يتمقا و التالي بقسميه محال فالمقدم مثله أما الملازمة بدليلها ما سبق من وجوب عموم تعلق إرادة الإله و قدرته و سائر صفاته المتعلقة فلو وجدا الأمان لو يجب تعلق إرادة كل منهما و قدرته بكل ممكن و مهما تعلق بالفعل إرادتان لم يحل من الاتفاق عليه أو التباين و إما بطلان التالي فيبطلان طريقه و هما الاختلاف و الاتفاق فوجه بطلان الطرف الأول أن تقول لو اختلفا في بأن يريد أحدهما و جود الجوهر و يريد الآخر عدمه أو يريد أحدهما حركته و الآخر تسكينه للرم عجزهما أو عجز أحدهما مع زيادة مستحيلات آخر فنفوذ إرادتها يؤدي إلى اجتماع النقيضين أو ما في حكمهما فيكون الجوهر في الزمان الواحد موجودا أو معدوما أو متحركا ساكنا و ذلك لا يعقل فإذن لابد من تعطيل النفوذ لأحد الإرادتين أو لكليتهما فإن تعطلتا معا لزم عجز الإلهين لتعذر الفعل من كل واحد منهما و يلزم عليه أيضا خلو المحل من النقيضين و إن تعطلت أحدهما لزم عدم عموم تعلق إرادة الإله و قدرته و هو محال كما سبق و يلزم أيضا عجز الإله الذي نفذت إرادته لأنهما مثلان و إلى هذا أشار المؤلف بقوله لأجل فرد المثل في الأحكام أي بطلان القسمين الأولين ظاهر و الثالث لأجل فرض المثل و علل هذا بخصوصه لأجل مخالفة ابن رشد كما سيأتي و فيه أيضا الترجيح لأحد المشين على مثله من غير مرجح فإن فرض المرجح لزم حدوثهما و المعجز على الإله محال الوحوب القدرة له و استدلل إمام الحرمين على استحالة اتصافه تعالى بالمعجز بأن عجزا قديما محال لأنه يستدعي معجوزا عنه و المعجوز عنه لا يكون إلا ممكنا و لا يمكن في الأزل فلا عجز في الأزل لا يقال يلزم مثله في القدرة لأنها تستدعي مقدورا و المقدور ممكن و لا يمكن في الأزل فلا قدرة

في الأول أما نقول معنى القدرة صفة يتأتى بها إيقاع الفعل و لا يلزم من الوصف بالقدرة وجود المقدور بها بل تأتي أن يفعلن بها حيث يمكن الفعل و الفعل أروا محال فثبتت القدرة الأزلية متعلقة بصحة الفعل فيما لا يزال فأما العجز فمعناه تعذر ما يحاول إيجاده فلا يثبت فمعنى الصلاحية لأن الصالح لا يكون عاجزا في الحال بل قادرا فالعجز إذ لا يكون إلا بالفعل لا بالصلاحية و وجه بطلان الاتفاق إما أن يكون واجبا أو جائزا أو يلزم في الاتفاق الواجب أن يكون كل واحد منهما مقهورا غير مختار أن كل منهما لا يقدر على مخالفة الآخر و إن كان أحدهما يقدر عليه دون الآخر لزم قهر الذي لا يقدر عليها و نفي كونه مختارا لأن المجبور منهما لا يتأتى منه عند ترك ما اختاره الآخر كيف و ربك يخلق ما يشاء و يختار و أيضا يلزم من قهر أحدهما قهر الآخر لأنه مثله و إن كان الاتفاق جائزا و عليه اقتصر المؤلف لظهور استحالة الأول فإنه يلزم فيه ما يلزم في الاختلاف من عجزهما أو عجز أحدهما مع سائر الاستحالات التي تقدمت لأنه كل ما كان الاتفاق جائزا كان الاختلاف جائزا لأن جواز أحد المتقابلين يستلزم جواز الآخر لكن التالي باطل لما تقدم فالمقدم و هو كون الاتفاق جائزا مثله فقول المؤلف يلزم العجز في الاتفاق البيت أي يلزم قبول العجز و هو مثل ما لزم في الاختلاف إذ يستحيل على الإله حصول العجز و قوله و إلا لم يجب له القدرة فيمتنع في الإتصاف بها إلى المخصص و ذلك محال و يدل على أنه أراد قبول العجز لا حصوله قوله بعد لأن حكم الذي يجوز أن يصد البيت أي لأن حكم الذي يجوز أن يصد عن مراده كحكم من وجب صده في بطلان الألوهية و لو لا هذا البيت لأمكن حمل كلام المؤلف على حصول

المعجز والائتاق على الإطلاق لأن الائتاق قد يستلزم حصول المعجز سواء قدر واجب أو جائزاً وذلك فيما إذا توجهت إرادتهما لما لا يقبل الإقسام من عرص أو جوهر فرد فلا يمكن حيثئذ أن تنفذ فيه إلا إرادة واحدة و قدرة واحدة و يجب عدم النفوذ الإرادة الأخرى و القدرة الأخرى لاستحالة أثر بين مؤثرين وإلا أدى إلى انقسام أو وجود مؤثر ولا أثر له وإذا كان كذلك فمن لم تنفذ إرادته يلزم عجزه فإن فرض أنه لم تنفذ الإرادتان يلزم عجز الإلهين و لم يذكر المؤلف هنا برهان استحالة القسم لأن ما قدمه من وجوب عموم التعلق يستدعي استحالته وقد أوضحناه في الشرح قوله من صحيح القسم الذي قد نفذت الأبيات الثلاثة أشار بها إلى أن الصواب في قسم نفوذ إحدى الإرادتين فقط لزوم عجزهما فيبطل كالقسمين الأولين لأن الفرض تماثلهما في الألوهية والمثلان يستويان فيما يجب ويجوز ويستحيل وإليه أشار أولاً بقوله فتبطل الثلاثة الأقسام البيت وتقرير الدليل ببطلان الأقسام الثلاثة هو المعروف عند المتكلمين والجاري على مقتضى المعقول وقدره ابن رشد وهو الذي عني ببعض الناس المؤلف في نية الطالب ببطلان القسمين الأولين وحصول المطلوب وهو الوحدة بالثالث فيقول الذي نفذت إرادته هو الإله والآخر من جملة العالم لمعجزه وهو مناف لغرض تماثلهما وما من قول المؤلف فيما وجدت واقعة على الأفعال وحرف الحرف متعلق سمعت والحد الطرف قوله إليه قد أرشدنا القرآن أي إلى نبي إله زائد وهذا إشارة إلى قوله تعالى لو كان فيهما إلهة إلا الله لفسدتا فهي كاشفة عن وجه الاستدلال على إبطال إلهين مستقلين لما يقتضي إليه من الفساد والتماع المانع من وقوع الممكنات فاستدل بنفي اللازم وهو الفساد على

سمي التروم و هو التعدد و أما قوله تعالى إذا ذهب كل إله بما خلق و لعلا بعضهم على بعض فهي مرشده إلى الاستدلال على إبطال أن يكون لله قسم بحيث ينقسم العالم بينهما قسمين كما ذهبت التنوية فإن كل واحد منهما يذهب بما خلق و يلزم علو كل منهما على الآخر للإستغناء عنه لما يعمل به إلا فيكون عاليا عليه بذلك و الإله يعلو و لا يعلو عليه و قدم مر الكلام على إثبات الوحدانية بإثبات الدليل السمي و ما في ذلك من البحث حيث تكلم عليه المؤلف.

كالذي في الأسماء من الأصنام و هي على أربعة أقسام
أولها اسم ثابت للذات و الثان مع وصف من الصفات
و ثالث درصي التنزيه و رابع للفعل بالتنبيه

هذا الكلام فيما يتعلق بأسماء الله الحسنى و قد جرت عادة المتكلمين بذكر ذلك في هذا المحل روي عن رسول الله ﷺ أنه قال إن لله تسعة و تسعين إسما من أحصاها دخل الجنة و اختلف في معنى قوله أحصاها هل أراد عددا أو حفظا عن ظهر قلب أو أحصاها علما و فهما أو أحصاها وعيا و علما و تحليا أو أحصاها بأن ينزل كل اسم منزلته من غير تفريط المرجحة في أسماء الرجاء و لا إفراط الخوارج في أسماء الوعيد و الكل محتمل و هي على أربعة أقسام قسم علم على الذات لا إشعار له بأمر رائد و هكذا كقولنا الله فإنه إسم علم على ذات الواجب الوجود المعبود بالحق و قيل هو دال على الذات و جميع صفات الألوهية الثاني من الأقسام ما دل على الذات مع صفة من صفاته الوجودية كالعليم و

القدير ونحو ذلك القسم الثالث ما دل على الذات والتنزيه عن القائص كالقدوس والسلام والرابع ما دل على الذات والفعل كخالق والوراق والمحيي والميت قوله كالذي في الأسماء من الأعلام أي كما أرشد القرآن إلى الذي في أسماء الله من الأعلام أي الإخبار بتفاسيمها ولا شك أن القرآن دل على تلك الأقسام لأنه قد وقع فيها جميعها.

و الاسم و المدلول غير التسمية	وضع و ذكر اللفظ بالتمعية
تغاير المدلول و الانتماء	لفظ هذا و حجة الاسم
نفي التغاير هو المشتهر	و ذلك الذي ارتضاء الأكثر
ليس النزاع فيه بين العقلا	اللفظ معنى و الذي تحصيل
مدلول الاسم الذات أو يعتبر	من أمر التفصيل للشيخ استقر
في القسم الأول هو المسمى	و غيره الأخير قد تسمى
و الثاني فيه نفي دين يصدق	على الذي صوب من يحقق

المدلول هو المسمى و الاسم و المسمى غير التسمية لأن التسمية تطلق على ذكر اللفظ و على وضع اللفظ دالا على المعنى و اختلف في الاسم و المسمى فقال الأشاعرة هو المسمى و حكى عن أبي عبيدة و قال المعتزلة أنه غيره و حكى عن سيبويه و نسب المؤلف إلى العراقي و المحر و قال ابن عطية في تفسيره مر أن مالكاً سئل عن الاسم أهو المسمى فقال ليس به و لا غيره يريد دائما في كل موضع و قال الفخر في تفسيره إن كان المراد هذا اللفظ الذي هو أصوات بالمسمى تلك الدوات في أنفسها فهي غير المسمى و إن كان المراد بالإسم ذات المسمى و بالمسمى أيضا

تلك الذات كان قولنا الاسم هو المسمى معناه أن ذات الشيء غير ذلك الشيء وهذا وإن كان حقا إلا أنه من الواضحات فثبت أن الخوص في هذه المسألة على جميع التقديرات يجري مجرى العث انتهى وذهب المقترح وابن الحاجب وجماعة إلى أن الخلاف في الاسم هو المسمى أو غيره راجع إلى أن الاسم هل هو حقيقة في المسمى واستعماله في اللفظ الدال مجازا وبالعكس قال ابن الحاجب وهذا خلاف لفظي لا يتعلق باعتقاد ولا بحقيقة وسيدكر المؤلف هذه المسألة قوله وضع وذكر اللفظ لا بالتسمية التقدير هي أي التسمية وضع فلا شك في معانيها للاسم والمسمى وإما على المعنى الآخر فهي مغايرة للاسم على أنه المسمى وهو قول الأشاعرة وأما على أن الاسم حقيقته في القول بالتسمية فهي ذكر اللفظ هي الاسم فتأمله ويجاب بأن المؤلف بنى على قول مذهب الأكثر قوله ليس النزاع فيه بين العقل اللفظ معنى أي ليس النزاع في كون الاسم هو المسمى أو غيره بمعنى أن اللفظ هل هو نفس المعنى الذي هو المدلول أو غيره فإن هذا النزاع وقع بين العقلاء وكون اللفظ والصوت عين حقيقة الذات لا يقوله عاقل وإلا أدى إلى أمور شعبة ككون الحادث نفس القديم والعرض نفس الجرم فإن ألفاظ الحادثة الدالة على القديم حادثة وقولنا زيد مثلا عرض ومدلوله جرم ويلزم أن ما كتب في إسم البار يحترق وكذا الناطق بذلك إلى غير ذلك مما لا يقوه به عاقل قوله والذي تحصل مدلول الاسم الذات البيت هذا لمختار المؤلف في معنى النزاع أي والذي تحصل عندي أو عند من أَرْضاه من معنى الخلاف هل مدلول الاسم مجرد الذات من غير نظر إلى أمر زائد فيقال في أسماء الله

كلها هي هو كانه و القدوس و العليم و الخالق أو مدلول الاسم هو الذات لكن باعتبار أمر أشعر به اللفظ فكان مدلول اللفظ هو ذلك الأمر الرائد على الذات فعلى هذا قولهم الاسم هل هو المسمى أو غيره على حذف مضاف أي مدلول الاسم هل هو مجرد المسمى الذي هو الذات أو غيره و هو مذهب الشيخ هو القول الثاني بهذا المعنى فيجيب على مذهبه التفصيل فقد يكون الاسم هو المسمى و قد يكون غيره و قد يكون لا هو و لا غيره على أصله في أن الصفات لا يقال هي عين الذات و لا غيرها فتجري الأسماء المشتقة مجراها قوله في القسم الأول هو المسمى هذا بيان لما ذهب إليه الشيخ من التفصيل و أراد بالقسم الأول الأقسام الأربعة من أسماء الله الحسنى و هو قوله قبل أولها إسم ثابت للذات أي مذهبه أو قوله في القسم الأول هو المسمى و في معناه الثالث و هذا كقولنا الله و الأول و الآخر و سائر أسماء التنزيه فالاسم فيها عند الشيخ هو المسمى قوله و غيره الأخير قد تسمى أي قد تسمى الأخير من الأقسام الأربعة غيره أي غير المسمى و هذا كالخالق و الرزاق و نحوهما من أسماء الأفعال قوله و الثاني فيه نفي ذين يصدق الثاني هو ما اشتق من الصفات الوجودية كالعليم و القدير و الحي فيصدق فيه نفي ذين أي العين و العير أي لا يقال فيه عين المسمى و لا غيره كالصفة التي اشتق منها قوله على الذي صوب من يحقق أي تفصيل الشيخ صوبه المحقق و نعله يشير إلى إمام الحرمين فإنه صوب مذهب الشيخ في الإرشاد و لم يرتضي قول من قال الأسماء كلها يقال فيها هي هو حتى أسماء الأفعال لدلالة جميعها على الذات و صوب المقترح هذا الثاني :

حقيقة إسم في المسمى قد جرى	مجازة تسمية لفظا يجرى
كسفة في الوصف قول الواصف	وهي تعنى حقيق بالاعراف
والعكس لا يصح عتلا وقد	قيل بالاشتراك دله سند
لأبي منصور أقول الأول	إن صح في الأصول ذا الأصول

قد تقدم أن مذهب أن الإسم حقيقة في المسمى مجاز في اللفظ الدال والصفة حقيقة في المعنى القالم بالوصف مجاز في الوصف الذي هو قول الواصف وذهب المعتزلة إلى العكس فيهما وذهب الأستاذ أبو منصور المائريدي إلى أن لفظ الإسم والصفة مشترك واستعمل طريقتين واحتج للأول بقوله تعالى مسح إسم ربك الأعلى وقوله تبارك إسم ربك ونحو ذلك من الآيات الدالة على تنزيه الإسم وإضافة العبودية إليه ومعلوم أن المسيح المقدس إنما هو مدلول اللفظ لا نفس اللفظ وبقوله ما تعبدون من دونه إلا أسماء سميتموها أنتم وأبائكم ومن المعلوم أن القوم إنما عبدوا الأصنام لا الألفاظ ويقول الشاعر:

*** إلى الحول إسم السلام عليكم ***

ولا يريد الشاعر أن اللفظ عليهم وإنما مدلوله عليهم واحتج للثاني بأن الإسم من السمو والسمة التي هي العلامة وإمارة الشيء معايرة له وإن كان من السمو فمعنى أنه سما بمسماه فأوضحه وكشف معناه وهذا لا يتحقق إلا في اللفظة فلزم أن يكون حقيقة فيه وبأن من سأل عن إسم شخص فقال ما إسم هذا فجوابه ذكر اللفظ الموضوع لتعريفه والدلالة عليه ولو كان موضوعا للمسمى بعد المجيب مذكر اللفظ متجورا حائدا

عن الحقيقة ولا بعده أهل اللسان متجاوزا وبأن الأزمنة مجمعة على أن
 لله تسعة وتسعون إسما والقول بأن الاسم هو المسمى يلزم منه تعدد
 الإله وأجاب الأولون بأن الاسم قد يطلق ويراد به التسمية وعليه قوله
 إن لله تسعة وتسعين إسما وقد يقولون إن المدلولات متعددة فإن التسمية
 قد تطلق على الذات وقد تطلق على الصفات وقد تطلق على الأفعال
 وقد تطلق على سلب وهي أسماء التنزيه وقد تطلق على إضافة وذلك
 متكرر وهو مدلول اللفظ فلم يلزم من وحدة الذات تكررت اعتباراتها
 انتفاء مدلولات لهذه الألفاظ إذا لاحظنا أمرا زائدا على الذات قال
 الأستاذ أبو منصور كما قلتم أن الاسم يطلق ويراد به التسمية مجازا
 وعدد ثمانية انفصالا فالإسم يطلق ويراد به المسمى مجازا فيكون انفصالا
 عما تمسكتكم به من الأي المذكورة قال المقترح والحق الذي لا مرأى فيه
 أن اللفظ مشترك فلا معنى للزاع وكذلك قال أصحابنا من إدعى أنه
 ليس لله صفة الألوهية في أرله فقد خرق إجماع الأمة قال أبو منصور
 لا شك أن الصفة هاها أطلقت على ما قام بالموصوف ولا يجمع ذلك أن
 تطلق على قول الواصف فالحق أن لفظ الصفة مشترك غير أنها فيما قام
 بالموصوف أكثر استعمالا ولهذا يقال لمن كذب في وصف رجل لم تذكر
 صفته مع أنه صدر منه قول قوله مجازة تسمية يرى مجازة مستدا وخبره
 يرى وتسمية مفعول ثان ليرى ولفظا بدل من تسمية وأفاد بالبدل أنه
 أراد بالتسمية اللفظ لا الوضع قوله كصفة في الوصف قول الواصف أي
 كمجاز صفة في الوصف وقول الواصف عطف بيان للوصف أو خير مستدا
 محدود أي هو من الواصف قوله وهي بمعنى حققت بالعارف المعنى

القائم بالمحل أي أثبتتها العارف حقيقة لذلك قوله والعكس لا يصح
عندنا أي معشر الأشاعرة ويعني عكس القول الأول في الاسم والصفة
وهو قول المعتزلة قوله وقد قيل بالإشتراك ذاته سند لأبي منصور أي
وقد قيل في الاسم بالإشتراك بين اللفظ والمذلول وفي الصفة بالإشتراك
بين قول الواصف والمعنى وهذا القول قد أسند لأبي منصور ويقرأ قول
المؤلف لأبي منصور بدون ياء للوزن ويكون معربا بالحركة وهي إحدى
اللغات في الأسماء الخمسة قوله أقول الأول البيت أي أقول القول الأول
وهو قول جمهور الأشاعرة أرجح في الأصول ثم يحتمل أصول الدين
أو أصول الفقه والمسألة مذكورة في العلمين أو مراده بالأصول الأدلة أي
الأول أرجح من جهة الأدلة.

توقيف الأسماء لها أحكامه	قديم لأنها كلامه
تثبت بالنسب أو الاجتماع	لا بالقياس أو بالاختراع
فلا يصح موهم الفصحاء	وخالف غيره بهذا المقام
ولغير العدل بالاسم يقبل	لأن مقتضاه في هذا المعنى

التوقيف الإعلام والاطلاع ويعني أن أسماء الله تعالى متوقفة
على الإعلام من الشرع فتثبت بالكتاب وبالسنة المتواترة واحتلف هل
تثبت بخبر الواحد وبالقياس والصحيح الثبوت بالخبر دون القياس
ولا يحوز أن يخترع له إسم من صفاته أو أفعاله كأن يشتق من العلم
إسم على وزن فاعل أو فعال ويجعل علما عليه تعالى وهذا مذهب
الأشعري وذاك للإحتياط واحتراز عما يوهم باطلا لعظيم الخطر في ذلك

ودهب القاضي أبو بكر إلى جواز تسميته بكل ما لاق بهجلا له من غير
توقيف إلا أن يوهم نقصا قوله توقيف الأسماء لها أحكامه أي للأسماء
أحكام التوقيف قوله قديمة لأنها كلامه أي أسماءه تعالى قديمة لأنها
ثابتة في الأزل بكلامه القديم بل هي نفس كلامه تعالى وظاهر كلامه
حتى ما اشتق من الأفعال كالمخالق والرازق وهو الصحيح لما ذكرنا
وقد اختلف في ذلك قوله تثبت بالنص أي المتواتر وأما خبر الواحد
فسأني قوله لا بالقياس أي إنما لم تثبت به مع أنه من الأدلة الشرعية
لما فيه من الخطر لكثرة شروطه وموانعه مع أنه لا ضرورة لها هنا تدعوا
إليه قوله أو بالاختراع وضع الاسم له تعالى من غير توقيف الشرع
أما الموهم فلا خلاف في المنع وإليه أشار بقوله فلا يصح موهم الفساد
وهذا بالعقل والفقيه قيل لأن العقل علم مانع من الإقدام على ما لا
ينبغي مأخوذ من العاقل وإنما يتصور ذلك فيمن يدعو الداعي إلى
ما لا ينبغي والنفع فهم غرض التكلم من كلامه وذلك يشعر بسابقة
الجهل وإن كان غير موهم كالصانع والمتقن وغير ذلك فالجمهور على
المنع وذهب المعتزلة إلى الجواز وهو مذهب القاضي كما مر وإليه أشار
بقوله وخلف غيره بهذا المراد أي وخلف غير الموهم استقر في هذا المراد
أي الذي قصدنا الكلام عليه وهو الإطلاق على الله تعالى على سبيل
العلمية قوله وخبر العدل بالاسم يقبل البيت أي يثبت الاسم بخبر
الواحد العدل وإن لم يحصل به القطع لأن إطلاق الاسم من جملة
عمل النسان لا من الاعتقادات فيكتفى فيه بخبر الواحد المعيد للنظر
كسائر العمليات.

في صحة رؤية الله تعالى وما يجوز في فعله

لا يرجع الجواز إلى صفة من صفاته تعالى لوجوب ذاته وصفاته سبحانه ولهذا قيد المؤلف الجواز بالفعل فمعنى كون الرؤية جائزة في حقه أنه يجوز أن تتعلق قدرته تعالى بإيجادها لخلقها ويجوز أن لا يخلقها لهم وقالت المعتزلة بالاستحالة وسيأتي تصحيح ما قلنا وإبطال ما ذهبوا إليه إن شاء الله وعطف الجائز على الرؤية عطف عام على خاص.

مراتب الإدراك عند العقلاء	تلك ثلاثة فصلها بـ
معرفة المعلوم من أجل الأثر	أو بحقيقة له ثم البصر
فهذه أكملها والأولى	أضعفها الوسطى عندها طولى
مثال ذلك رؤية البناء	دلت على البناء بلا اعتراء
أتم إن صرف من حقيقة	أبصاره أكمل من معرفته
معرفة الله بالأولى ممكنة	من غير خلاف وهي فيها بينة

قصد المؤلف بهذه الأبيات تحرير محل النزاع لكون معرفة الشيء لها مراتب فمرة يعرف بواسطة أثره ومرة بتصوره وإدراك حقيقته ومرة بواسطة رؤيته قال في بقية الطالب وأهم المهمات تحرير محل النزاع فاعلم أن الإدراكات بالنسبة إلينا على ثلاثة مراتب إحداها معرفة الشيء لا بحسب ذاته المخصوصة بل بواسطة أثاره كما يعرف من وجود الماء أن له باباً وثانيها معرفة الشيء بحسب ذاته المخصوصة كما إذا عرفت السواد من حيث أنه سواد والبياض من حيث أنه بياض وثالثها معرفته بالرؤية كما إذا أنصرتا بالعين السواد والبياض والمرتبة الأولى من الإدراكات أضعف والثانية أوسط والثالثة أكمل وبديهة العقل تشهد بذلك وأطلق العقلاء على

معرفة الله تعالى بالمعنى الأول وهو الواقع في حقتنا أما معرفة الأشياء والرسائل
 فيمكن أن لا تكون بالنظر والاستدلال بل قد يعرفون الله تعالى بحلق علم
 ضروري أو النقاء على الفطرة الأولى كما أقر عند أخذ الميثاق وقد قال تعالى
 في خطابه لموسى عليه السلام إني أنا الله لا إله إلا أنا فاعبدني وهذا تعريف
 بغير واسطة الاستدلال بالأثر وفي الثاني خلاف تقدم هذا كلام المؤلف
 وأصله للخصر في المعالم قال إثر ذكر المرتبتين الأولين وثالثتها وهو أكملها
 كما إذا رأينا بالعين السواد والبياض فإن بديهية العقل حازمة فإن هذه المرتبة
 في الكشف والجللاء أكمل من المرتبتين المتقدمتين قال ابن التلمساني يعني
 الأولى والثانية لنا لا بالنسبة إلى الله تعالى ثم اعترض عليه قوله إن الثالثة
 أكمل من الثانية واعتراضه بين وقد ذكرناه في الشرح قوله الوسطى عليها
 طولى الطولى المفضل من الطول بمنح الطاء وبه يتعلق عليها وضميره يعود
 على الأولى قوله إثم إن عرف من حقيقته إثم خسر مبتداً محذوف التقدير
 إن عرف الباني من حقيقته فمعرفة منها أتم من معرفته بالأثر قوله وهي
 فيها بينة فيها بضمير المؤنث هو الواقع في عدة نسخ ولعله مصحف من
 فينا بضمير المتكلم أي ومعرفة الله بالأثر بينة فينا نحن وأما معرفة الأنبياء
 والرسائل فيمكن أن لا تكون بالنظر والاستدلال كما تقدم أو يكون المعنى
 وهي فينا معشر الخلق بينة كقوله في بغية الطالب أعلم أن الإدراكات بالسنة
 إليها على ثلاثة مراتب أو يكون إشارة إلى قول ابن التلمساني يعني الأولى
 والثانية لنا لا بالنسبة إلى الله تعالى ويحتمل أن يكون ما في النسخ صحيحاً
 على معنى أن معرفة الله تعالى بينة في المرتبة الأولى لأن احتياج الحادث إلى
 المحدث ظاهر حتى قيل إنه ضروري كما تقدم.

جمهورهم وقوعها بالثانية	ثالثها الوقف بطرق وأهية
كذلك الجواز في معنى الوقوع	والوقف الحرب لما عنه رجوع
والمنع قول القاضي والإمام	بذلك قال حجة الإسلام
والجزم للفهرى بالإتعام	به والأسبغاني بالإتعام
أو ذاك للنفوس بالتركيز	لها بوجه الحق بالتصفيه
أو رسم العضد لا يمتنع	به إعادة الذي قد منع
بذا يرد الحصر للمعقول	في الحد مع بديهة العقول

الثانية هي المعرفة بالكنه والحقيقة أي ذهب جمهور المتكلمين إلى أن ذات الله معلومة للبشر وذهب القاضي وإمام الحرمين وحجة الإسلام الغزالي والفخر في أكثر كتبه إلى أنها غير معلومة وهذا الذي صححه ابن الحاجب وغيره ونسبه الفخر والعضد إلى مذهب جمهور المحققين واختار الفخر في كتاب الإشارة وهو من أول مصنفاته أنها معلومة وعلى المنع فهل مطلقا ولو في الآخرة أو إنما هو في الحال ويجوز أن نصير معلومة بعد نقل سيف الدين عن الإمام الغزالي المنع مطلقا ونقل فيه الوقف عن القاضي وضرار وكلام الصوفية مشعر بالامتناع ولهذا قال الجنيد والله ما عرف الله إلا الله وحكي عن المحاسبي أنه قال لا يمكن أن تكون معلومة للمخلوق وحكوا عن الشافعي أنه قال من استهص لطلب مدبره فانتهى إلى موجود ينتهي إليه فكره فهو مشبه وإن أطل إلى العدم الصرف فهو معطل وإن اطمأن إلى موجود واعترف بالمعجز عن إدراكه فهو موحد واحتج من قال بأن حقيقة الذات الكريمة معلومة بأن موسى عليه السلام أجاب فرعون لما سأله عن حقيقة رب العالمين

قال له رب السموات والأرض وما بينهما فلولا أن ذلك خاصية الإله لما كان الجواب لا نقا قال إبن التلمساني ولا حجة فيه فإن ما كما يسأل بها ويراد بالسؤال فهم الحقيقة قد تطلق لطلب تمييز الحقيقة وما ذكره موسى عليه السلام لتمييزه تعالى عن سائر الكائنات واحتج الآخرون بقوله تعالى ولا يحيطون به علما وقوله لا تدركه الأبصار على وجه وهو أن يراد بالإدراك الرؤية على سبيل الإحاطة وقد قيل إنما سمي الله من وله العقول وتحيرها في كنهه جلالة تعالى قوله كذلك الجواز في منع الوقوع الإشارة إلى الوقوع أي الجواز كالوقوع في الأقوال الثلاثة الأول ثبوت الجواز وهو لازم القول بالوقوع الثاني نفي الجواز وهو قول الفلاسفة ولازم نفي العلم في الآخرة كالإمام والغزالي وقد نسب إليهما صريحا الثالث الوقوف وهو لازم وقف القاضي وضرار وقد نسب أيضا لهما صريحا وقول المؤلف في منع الوقوع حشو مفسد لا يظهر له معنى صحيح وقد يحتمل على بعد أن يريد بالمنع النفي وبالوقوع الثبوت والصحة أي الجواز كالوقوع في نفي الصحة وقد مر في نفي الوقوع ثلاثة أقوال فتأتي في الجواز واختار المؤلف من الأقوال الثلاثة الوقف ومثله لإبن التلمساني وهذا لضعف ما استدل به المثبت والنافي وقد أوضحنا ذلك في الشرح وعن ضعف الدليل كنى المؤلف بالرجوع عنه أي قال الواقف بالوقف لأجل أن دليل كل من المثبت والنافي ضعيف لا يثبت بل هو بصدد أن يتزلزل ويرجع عنه لعدم صحته قوله للمهري بالأنعام به أي بالعلم بحقيقته تعالى والأنعام على حذف المضاف أي بجواز الإيعام والمعنى أن إبن التلمساني جزم بأنه يجوز أن يعلم العبد حقيقته

تعالى بمحض الإنعام منه على العبد من غير نظر واستدلال قلت وهذا الذي نسب المؤلف للفهري من ميله لما تدعيه الصوفية من أن الرياضة سبب لمشيئة الله تعالى للزيادة في معارف لا سبيل للإطلاع عليها بطرق الاعتبار ورده على الفخر في حصر معلومات البشر في أمور أربعة إلا أنه قد يقال ليس في كلام الصوفية ما يقتضي الإطلاع على حقيقة الذات بل إنما أثبتوا الزيادة في المعارف بالطريق التي ذكروها وذلك الذي مال إليه ابن التلمساني وصرح بالإنكار على من ادعى أنه عالم بالله علم إحاطة ونص كلامه مذكور في الشرح وقد مر أن كلام الصوفية مشعر بالإنعام قوله والأصبهاني مع البيت الذي بعده الأصبهاني ويقال بالباء والفاء هو شارح طوابع البيضاوي و نصه بعد أن ذكر من أدلة النفي الذي هو مذهب الحكماء أنه تعالى غير متصور ولا قابل للتحديد لانتفاء التركيب والرسم لا يفيد الحقيقة قال مخالف المتكلمون الحكماء ومنعوا الحصر بأنا لا نسلم طريق المعرفة منحصر في البداهة والنظر فإنه يجوز أن يعرف بالإلهام ونصفية النفس وتركبتها عن الصفات الدميعة هذا نصه قلت وأنت ترى أنه ليس فيه ما يقتضي أنه مائل لما نسب إليه المؤلف لأنه إنما حكى عن المتكلمين مقالتهم وليس في سياقه ما يقتضي ميله إليها والله تعالى أعلم قوله أو رسم العضد لا يمتنع البيتين هكذا رأيت في عدة نسخ أو رسم بأو و لا يتجه لاقتضائه أن يكون من كلام الأصبهاني ولم يقله ولعله بالواو وعلى أنه مبتدأ خبره الجملة بعده وحيث يتجه إعراما ومعنى قال في المواقف وفي جواز العلم بحقيقة الله تعالى خلاف مسمعه الملاسفة لأن المعقول إما بالبداهة وإما بالنظر والمظر إما في الرسم ولا يعيد وإما في الحد فإذن لا تعلم الحقيقة إلا بالبداهة أو بالحد وحقيقته

تعالى ليست بديهية ولا يمكن تحديدها لعدم التركيب فيها لما مر فلا يمكن العلم بها والجواب منع حصر المدرك أي بالكثرة في البديهية والحد بجوار خلق الله تعالى علما متعلقا بما ليس ضروريا في شخص بلا مسافة بطر كما سبق أن النظري قد ينقلب ضروريا لبعض وأيضا فالرسم إن لم يجب أن يفيد الحقيقة فلا يمنع أن يقيد بها انتهى.

أخص وصف الحق عند الأشعري	قدرة الاختراع للمستطاع
والختار ذلك الضطر في الإشارة	مما لم يوسى فيه من عبادة
في قوله رب السماوات	قال وما فللحقيقة اقتصر
لو لم يكن ما كان ذلك الجواب	مطابق فالصفة الصواب
ورده الفهري بالجوانب	في أن يراد غير هذا التمييز
أول قول الشيخ بالرد على	من زعم اختراع خلق عمسلا
قلت خلاف مقتضى السياق	وظاهر اللفظ على اتساق

الوصف الأخص هو الوصف الثبوتي الذاتي الذي به امتازت الماهية عن غيرها فقولنا الثبوتي احتراز عن المدمي لأن الأخص مقوم للشيء والشيء لا يتقوم بنقيضه الذي هو العدم والذاتي احتراز عن العدمي والقيد الأخير احتراز عن نحو الحيوانية للإنسان قال إس التلمساني من زعم أن حقيقته تكون معلومة اختلما فقال قوم من المعتزلة إنه القدم ولا يصح لما بيناه من أنه لا يرجع إلى صفة ثبوتية وإما يرجع إلى سلب وأخص وصف الموجود لا يكون سلبا ومهم من زعم أنه حال توجب له كونه حيا عالما قادرا مريدا ولا إقصاح في هذه المقالة

عن هذه الصفة ونقل عن الشيخ أن خاصية الإله القدرة على الاختراع وهو ما احتاره الفخر في الإشارة واحتج له بأن موسى عليه السلام أجاب فرعون لما سأله عن ماهية رب العالمين قال له رب السموات والأرض وما بينهما قلولا أن ذلك خاصية الله لما كان الجواب مطابقا ولا حجة له في ذلك فإن ما كما يسأل بها ويراد بالسؤال فهم الحقيقة فكذا تطلق ويراد تمييز الحقيقة وما ذكره موسى عليه السلام يصلح لتمييزه تعالى عن سائر الممكنات وقول الشيخ أن تلك خاصية الإله لعلمه أراد أن هذا الوصف لا يثبت لغير الله تعالى ردا على المعتزلة إذ تزعم أن العبد يشارك الله في ذلك باعتبار أنه يوجد أفعاله عندهم ولم يرد أنه أخص لوصف ذاته فإن القدرة على الاختراع عنده من صفات المعاني التي يستدعي الإنصاف بها تقرر الذات بدونها في العقل فلا تكون أخص صفات الذات ولا لدار ذلك والله أعلم قوله للمستظهري بكسر الهاء والياء الإطلاق وهو إسم فاعل من استظهر الشيء بمعنى حفظه عن ظهر قلب أي دون كتاب أو من استظهر بمعنى احتج وهو بدل من الأشعري ولام الجر بمعنى عند قصد به تكميل البيت والله تعالى أعلم قوله لمن قال وما من واقعة على فرعون وما معكبة بالقول قوله فالخاصة الصواب أراد بالخاصة الوصف الأخص لا الخاصة عند المطلقين ويعرأ بتخفيف الصاد لضرورة الشعر إذ لا يجتمع فيه ساكنان إلا في الوقف قوله غير ذا التمييز المراد بالتمييز فهم الحقيقة وتغييرها بالكنه والمراد بغيره تمييز الحقيقة عما يشاركها من الموجودات في الوجود والحياة والعلم ونحو ذلك يصح عما هو خارج عن الحقيقة

نما تختص به تلك الحقيقة فالإنسان يصح أن يتميز عما يشاركه في الحيوانية بالصاحك كما يصح بالناطق قوله اختراع خلق عملا مصدر مضاف للفاعل وكمل بالمفعول قوله قلت البيت قصد به إستبعاد تأويل ابن التلمساني لقول الشيخ بمعنى أن التأويل المذكور خلاف مقتضى السياق و ما يظهر من لفظ الشيخ قلت ما قوله إنه خلاف ظاهر اللفظ فغير مسلم لأن خاصية الشيء لغة وعرفا ما يختص به ذلك الشيء كان ذاتيا أو لا وإنما يعبر المتكلمون عن الذاتى الذي تمتاز به الحقيقة بالأخص وأما قوله أنه خلاف السياق فهو متوقف على ما اتصل بهذا الكلام للشيخ مما قبله وما بعده وما رأينا الكلام المذكور منقولا عن الشيخ إلا على سبيل الانفراد.

و ثالث القرب وهي منهـ	تصح باتفاق أهل السنة
فربنا نرى بإدراك البصر مع	نقى بالحال ما يحال في هذا النظر
من جهة و بنية مخصوصة	و لا شروط خصصنا المنصوبة
و منه الجواز لا يستند	إلا إلى العرف به يمتنع
و رؤية الباري لكل موجود	تهدم كل ما بني للمقصود
و رؤية الإنسان في المـ	نفسه خاف للمقـابلات
أجيب عنه بانطباع الصورة	رد ببعد قرب ذي المدكورة
و عندنا الإدراك مثل العلم	يختص بالوجود في ذا الحكم

قال ابن التلمساني و محل النزاع هو أنه هل يصح أن يتعلق به الإدراك المخلوق في العين الذي يلزمه في الشاهد هذا النوع من العلم أم لا فالأشعرية تدعي أن الإدراك المسمى بالرؤية صفة زائدة على العلم خارجة عن الارتسام و اتصال الشعاع و أنه غير مشروط بهما عقلا و تدعي صحة تعلقه به تعالى و ثبوته لله تعالى مع العلم و بمنعون قيام علمين متماثلين بذات واحدة وإن اختلفوا في أنه مجانس للعلم أم لا مع الموافقة في أنه يكشف الشيء على ما هو به غير أنه لا يتعلق إلا بالموجود المعين و العلم يتعلق بالموجود و المعدوم و المعين و المطلق قوله و هي منه أي إنعام من الله تعالى على المؤمنين ففي الصحيح عن النبي صلى الله عليه و سلم قال إذا دخل أهل الجنة الجنة قال يقول تبارك و تعالى تزيّدون شيئا أزيدكم فيقولون ألم تبيض وجوهنا ألم تدخلنا الجنة و نجيتنا من النار قال فليكشف الحجاب فما أعطوا شيئا أحب إليهم من النظر إلى ربهم جل و عز قوله مع نفي ما يحال في هذا النظر مع البيت الذي بعده يعني أن أهل السنة حيث أثبتوا الرؤية إنما أثبتوها على وجه يليق به جل و عز فيرى لا في جهة ولا مقابلة ولا اتصال شعاع و عطف الشروط على ما قبلها عطف عام على خاص واشتراطها عند الخصم عقلي و الخصم يصدق على الواحد والاثنين والجمع وهو هنا مفرد أراد به جنس المعتزلة ونحوهم فمن أحال الرؤية ويدل على الأفراد إعادة صميم المفرد عليه في قوله ومنعه الجواز وشروط الرؤية عند المعتزلة ثمانية أمور الأول سلامة الحاسة ولذلك تختلف مراتب الإبصار بسبب اختلاف سلامة الأبصار وتنتمي بانتفاؤها والإبصار الأول بكسر الهمزة

والثاني بفتحها قال أين التلمساني وهذا على أصلهم أن العمى احتلال في البنية لا خلق ضد في المحل كما تقول الأشعرية الثاني كون الشيء جائر الرؤية احترزا عن المعلوم فإنه لا تصح رؤيته بالاتفاق ومن رؤية الطعموم والروائح والعلوم الثالث عدم القرب المفرط كقرب الشيء من الحديقة فإنه يمنع من إنبعاث الشعاع إليه الرابع عدم البعد المفرط يعنون أنه يفرق الشعاع الخامس عدم اللطافة يريدون كالهواء فإنه لا يرى لذلك بزعمهم السادس عدم الصغر جدا كالجوهر الفرد فإنه لا يرى لذلك عندهم السابع عدم الحجاب الكثيف كرقية ما وراء الجبل لا الشفاف اللطيف كالزجاج الثامن حصول المقابلة أو ما هو في حكم المقابلة لرؤية الإنسان نفسه في المرأة من الشعاع المنعكس في زعمهم قلت وهذه كلها شروط عادية عند أهل السنة عدا اشتراط الوجود وإلى هذا أشار المؤلف بقوله ومنعه الجواز لا يستند أي مع الخصم لجواز الرؤية لا يستند لحجة عقلية سوى ما ارتبطت به العوائد وقياس العائب على الشاهد أما العقل فلا يقضي بشرطية ما ذكروا بل هو قاض بعدم شرطيته وقد علمت أن قياس العائب على الشاهد بلا جامع يجر إلى التعطيل أو التشبيه وليس قياس العائب على الشاهد وإجراء أحكام الله تعالى على العوائد ببدع من المعترلة بل ذلك شأنهم ومنه أخذوا أصل التحسين والتقبيح وأكثر مسائل التعديل والتجوير والثواب والعقاب كما سيأتي بيانه إن شاء الله تعالى وقول المؤلف به يعتضد من تأكيد الدم بما يشبه المدح أي أو كان العرف مما يستند إليه ويحتاج به في أحكام الله فهو مستند الخصم وحقته لكنه لا يحتاج به فإذن لا حجة له كقول الشاعر -

هو الكلب إلا إن فيه ملائكة وسوء مراعاة وما ذاك في الكلب

قوله و رؤية الياري لكل موجود البيت ضمير بي يعود على
الخصم ولا م الجهر الداخلة على المقصود للتعليل ويتعلق ببي وعائد
الموصول محذوف والتقدير تهدم كل ما بني عليه من أشعة ومقابلة
وبنفيه و ليحصل مقصوده من منع رؤية الياري ويحتمل أن يضمن
بني معنى أسس أي يهدم ما أسسه في الرؤية من الشروط ليحصل
مقصوده وهذا لأن البصر واجب له تعالى ويتعلق بكل موجود كما
سيأتي ومعلوم استحالة بنية الحدقة التي جعلوها شرطاً في الرؤية
عليه تعالى وكذا يستحيل انبعاث الأشعة من ذاته العلية لأنها أجسام
لا تنفصل إلا من الأجسام وكذا يستحيل أن يقابله شيء لاستحالة
الجهة عليه تعالى فيبطل بهذا كل ما أصلوه في الرؤية بنية الحدقة
المنصوصة وانبعاث الأشعة والمقابلة إذ الشرط العقلي لا يختلف
بالشاهد والغائب قوله ورؤية الإنسان البتين يعني أن مما يبطل
اشتراط المقابلة في الرؤية رؤية الإنسان نفسه في المرآة وفي معنى المرآة
الماء و محال أن يكون مقابلاً لنفسه أجابوا بأننا نشترط أن يكون المرئي
مقابلاً في حكم المقابل قالوا لأن الشعاع لما لاقى جسماً صقيلاً لم
يتشبت به فانعكس إلى الناظر فرأى نفسه رد عليهم بأنه يلزم على ما
ذكروه أن لا يرى الماء ولا المرآة إذ قاعدة الشعاع التي صح بها إدراك
المرئي لم تتحقق إذ لا تشبت لها فيهما لعدم التطريس كما رعموه
فيلزم على قولهم أن يرى نفسه ولا يرى المرآة ولا الماء وهو خلاف

الحس وأجاب الحكماء عن الإلزام وعليه اقتصر المؤلف بأن قالوا لا
 مسلم أن المرئي في المرأة والماء لم يقابل المرئي وتوهمكم ذلك إما جاء
 من اعتقادكم أن المرئي فيهما نفس الرائي ونحن نقول أن المرئي
 إنما هو صورة مطبعة فيهما موافقة لصورة الرائي لا نفس الرائي ولا
 شك حينئذ أن تلك الصورة مقابلة للرائي أجاب أهل الحق بأنه لو
 كان المرئي صورة مطبعة جسمي المرأة والماء للزم أن لا تبعد تلك
 الصورة بعد الرائي منهما ولا تقرب بقربه ضرورة قيام تلك الصورة
 بسطحي المرأة والماء فوجب أن تثبت بثباتهما وهو بخلاف الحس
 فدل ذلك على أن المرئي نفس الرائي لا شيء ينطبع في المرأة والماء
 وكذا يلزم أن يتحرك بحركته وهو ظاهر قوله وعندنا لإدراك مثل
 العلم يحتمل إشارة إلى ما استدل به بعضهم على صحة الرؤية من
 أن الإدراك علم مخصوص فإذا جاز تعلق العلم بالله لا في جهة ولا
 في مقابلة جاز تعلق الإدراك به كذلك ولا فرق بينهما إلا بأن العلم
 يتعلق بالموجود والمعدوم والإدراك لا يتعلق إلا بالموجود ويحتمل وهو
 الأولى أنه أراد مثل العلم في أن كلا منهما معنى ينكشف به المتعلق لا
 المماثلة في الحقيقة لأنه اختار كما سبق أن الإدراكات مخيرة للعلم في
 الحقيقة قال أبو العباس القلشاني واختصار تبين ما جوزه أهل الحق
 من ذلك أن تعتبر بعلمنا بالله عز وجل فمن حيث جاز أن نعلمه لا في
 مكان ولا متحيزاً أو مقابلاً ولم يتعلق علمنا بأكثر من الوجود جاز أن
 نراه غير مقابل ولا عادي ولا مكيف ولا محدود قال الإمام أبو عبد
 الله السحوي مسألة العلم خلقت لحى المعتزلة انتهى .

إذا كثرت في شيء أفادت القطع به قوله فيلزم الجواز في المسموع يعني إذا أثبت وقوع الرؤية دل ذلك على الجواز الذي منعه المستدعة إذ الوقوع أدل شيء على الجواز قوله سؤال موسى في الجواز واضح يعني أن سؤال موسى عليه السلام للرؤية بقوله رب أرني انظر إليك يراد دلالة واصحة على جوازها إذ من المعلوم أنه لا يجهل ما يستحيل في حقه تعالى وإلا كان جاهلاً بما أدركت استحالة حثالة المعتزلة قوله كذا الجواب هو فيه راجع في الجواز أي دليل ظاهر فيه والجواب هو قوله لن تراني وهو بما استدل به المعتزلة على نفي الوقوع رداً على أهل السنة وإلا ففي الوقوع أعم من الاستحالة التي هي مذهبهم ولكن قصدوا مناقضة أهل السنة ووجه تمسكهم أنه نفي رؤية موسى له تعالى بأن قالوا ولن تفيد التأييد لقوله تعالى قل إن تتبعوننا والمراد هنا التأييد والمجاز والنقل على خلاف الأصل فوجب أن يقال إن موسى لن يرى الله البتة وكل من قال أن موسى لن يرى الله البتة قال إن غيره لا يراه والجواب أن هذا يدل على أنه تعالى جائزة الرؤية كما قال المؤلف لأنه لو كان ممتنع الرؤية لقال لا تصح رؤيتي أو لم تمكن أو لا أرى أو نحو هذا ألا ترى أن من كان في كفه حجر فطسه بمصهم طعاماً فقال أعطني هذا لأكله كان الجواب الصحيح له أن هذا لا يؤكل أما إذا كان طعاماً يصح أكله فحينئذ يصح هذا يؤكل أما أن يقول المجيب إنك لن تأكله وهذا واضح وقولهم إن لن للتأييد هذا مسموع لقوله في اليهود ولن يتمنوه وهم يتمنونه في البار ثم الآية جواب لموسى عليه السلام وهو إنما سأل رؤية ناجزة في الدنيا فالجواب يعود إلى سلب رؤيته في الدنيا إذ الأصل في الجواب المطابقة قوله قالوا سؤاله

لقومه وقع البيت يعني أن المعتزلة أجابوا عن تمسك أهل السنة بالآية بأن قالوا إن موسى إنما سأل الرؤية لأجل قومه حين قالوا أرنا الله جهرة وقالوا لن مو من حتى تر الله جهرة وأضاف السؤال لنفسه ليمع فيعلم قومه امتناعها بالنسبة إليهم بطريق الأولى ولهذا قال أفتهلكنا بما فعل السفهاء منا وهذا تأويل الجاحظ وأتباعه وهو مع مخالفة الظاهر حيث لم يقل أو هم لينظروا إليك فاسد أما أولا فلأن تجوز الرؤية باطل بل كفر عند أكثر المعتزلة فلا يجوز لموسى تأخير الرد وتقرير البطلان ألا ترى أنهم لما قالوا اجعل لنا إله كما لهم إلهة رد عليهم من ساعته بقوله إنكم قوم تجهلون وأما ثانيا فلأنه لم يبين لهم الامتناع بل غايته الإخبار بعدم الوقوع وإنما أخذتهم الصاعقة لقصددهم إعجاز موسى عن الإتيان لما طلبوه تعنتا مع كونه ممكنا فانكر ذلك عليهم وعاقبهم كما أنكر قولهم لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الأرض ينبوعا بسبب التعنت وإن كان المسؤول أمرا ممكنا في نفسه فأظهر الله عليهم ما يدل على صدقه معجزا له وردعا لهم عن تعنتهم وأجاب المؤلف تبعا لغيره بأن تعلق الرؤية على استقرار الجهل وهو ممكن يدل على بطلان ما قالوا من أن موسى كان عالما باستحالتها وإنما سألها لأجل قومه لأن المعلق على الممكن ممكن وإليه أشار بقوله قلنا اشترط في الجواب ذا منع مع البيت الذي بعده فاشترط متدا وبه يتعلق المجرور بعده وخبره جملة منع والإشارة إلى تأويلهم وتوبة موسى عليه السلام من ترك الاستيذان في مسألة الرؤية لا من مسألة الرؤية وتحتمل غير ذلك من التأويل قوله فصح الاستدلال بالمقول أي الاستدلال على الجواز والوقوع وكل ما دل على الوقوع دل

على الجوار ولا عكس وقدم المؤلف طريق المنقول لأن طريق المنقول غير تامة كما سيأتي ولأن العقل لا يدل على الوقوع لا يقال ما ذكر المؤلف من الأدلة القلية ونحو ذلك مما يدل ولم يذكر ظواهر والعقائد لا تثبت بالظن لأن نقول هي وإن كان كل منها ظاهراً ليس بصر فهي أكثرتها وتواطئها على معنى واحد تفيد القطع بالرؤية إذ الظواهر إذا كثرت في شيء أفادت القطع به قوله كما يكون فيه بالمعقول ضمير يكون عائد على الاستدلال وضمير فيه عائد على إمكان الرؤية المفهوم من قوله قبل فتمكن الرؤية في المستقبل وفي بمعنى على كقوله تعالى ولأصلبكم في جذوع النخل وأشار إلى أن المعقول إنما يستدل به على الجواز ولا دلالة له على الوقوع والمعقول المستدل به أشار إليه بعد هذا البيت.

رؤية المختلطات قاضية ————— فعلة تكون فيه وإليه

وهي الوجود ما سواء يـ ————— هرؤية الشيء فيه تعلل

لما فرغ من إثبات الرؤية بدليل السمع وهو المعتمد ذكر المسلك المشهور بين الأصحاب وهو أن المصحح الرؤية الوجود وتقرير الاستدلال بالوجود على ما حرره ابن التلمساني أن يقال الباري تعالى موجود وكل موجود يصح أن يرى فالباري يصح أن يرى ودليل الصمري ظاهر وأما الكسري وهي أن كل موجود يصح أن يرى فلأن صحة الرؤية موقوفة على مصحح وإلا لما صح تعلقها بالمعلوم كالعلم والرؤية تتعلق بالمحتلطات بدليل تعلقها بالجوهر والغرض وهما مختلفان فالمصحح لرؤيتها إذن لا يخلوا هم أن يكون ما به الاقتراق أو ما به الاشتراك لا حائر

أن يكون ما به الافتراق وإلا لزم تعليل الأحكام المتساوية بالسوء بالعمل المختلفة وأنه محال تعين أن يكون المصحح أمرا وقع فيه الاشتراك وذلك المشترك لا يخلوا إما أن يكون أمرا ثبوتيا أو عدميا لا جائز أن يكون أمرا عدميا وإلا لصح رؤية المعلوم وامتنع رؤية الموجود ولأن العدم لا يصلح أن يكون حلة للأمر الثبوتي تعين أن يكون أمرا ثبوتيا والأمر الثبوتي لا يخلوا إما أن يقيد بالموجود أو لا فإن لم يقيد بالموجود امتنع رؤية الموجود وإن تقيد بالموجود فلا يخلوا إما أن يتقيد بكونه صفة أو موصوفا لا جائز أن يتقيد بأحد مسها وإلا لما رتبنا الآخر فتعين أنه إنما صح رؤيته لكونه موجودا والباري تعالى موجود فصح أن يرى.

واعترض الوجود غير الموجود	فلا يكون حلة للمقصود
إن سلم التعليل في الحوادث	لا في التقدير الفرق عند الباحث
أجيب كونه وجوديا بـ	تعننا لرؤية لا مطلوبة

قد أورد على المسلك العقلي الذي قدرنا الآن وجوه عديدة من الاعتراضات اقتصر المؤلف على ذكر ثلاثة منها الأول ما أشار إليه بهذه الأبيات إعراض الدليل السابق بأن قيل الوجود عين الموجود فاجملة الاسمية محكية بقول محذوف كما مررنا أو يضمن إعراض معنى قيل فتكون معمولة وحاصل السؤال أن يقال لا يصح التعليل بالموجود لأن وجود كل شيء عينه على مذهب الأشعري وهو الصحيح بل بإيهام التناقض لازم له ولم اتبعه في قوله وجود كل شيء عينه مع قوله مصحح الرؤية الوجود وبيان أنه لا يصح التعليل بالموجود على هذا المذهب أن

القائم سمسه كالجوهر لا يصح أن يكون علة لرؤيته من وجهين الأول أن العلة إما تكون معنى الثاني أن صحة رؤية الشيء حكم له والشيء لا يوجب حكما لنفسه وإما وجود العرض فيمتنع التعليل به للوجه الثاني فصرح من هذا أن وجود الشيء مطلقا لا يصح أن يكون علة لصحة رؤيته سلمنا ذلك في وجودنا لكن لا يلزم من كون وجود الحادث علة لصحة رؤيته أن يكون وجود القديم كذلك لكون وجود القديم غير وجود الحادث على قول الأشعري أن وجود كل شيء عينه قال بعضهم وجوابه على الجملة الترام أن الوجود زائد على ماهية الوجود وإن كان لا يفارقها وأنه مقول على الموجودات بالإشتراك المعنوي بدليل صحة انقسامه إلى الواجب والممكن ومورد التقسيم لا بد وأن يكون مشتركا ولا يلزم أن يكون إلا لو كان مشتركا ذاتيا وهو ممنوع بدليل عدم توقف فهم الذات على فهمه وأجاب المؤلف بغير هذا إذ به يزول التناقض وهو أن المراد بالعلة متعلق الرؤية والقابل لها لا حقيقة العلة حتى يمنع التعليل بالوجود على قول الأشعري بل علة الرؤية متعلقها أطلقت عليه مجازا قال السعد في شرح المقاصد بعد أن قرر الدليل السابق واعترض عليه بوجوه يندفع أكثرها بما دل عليه كلام إمام الحرمين من أن المراد بالعلة ما يصلح متعلقا للرؤية لا المؤثر في الصحة كما فهمه الأكثرون ومثل هذا في شرح عقيدة النسفي قال أجيب بأن المراد بالعلة متعلق الرؤية والقابل لها ولا حفاء في لزوم كونه وجوديا ثم لا يجوز أن يكون خصوصية الجسم والعرض لأننا أول ما نرى شخصا من بعيد إنما ندرك هوية ما دون خصوصية جوهرية أو عرضية أو إنسانية أو فرسية أو نحو ذلك وبعد

رؤيته برؤية واحدة متعلقة بهويته قد تقدر على تفصيله إلى ما فيه من
الجواهر والأعراض وقد لا تقدر فمتعلق الرؤية هو كون الشيء له هوية
ما وهو المعنى بالوجود واشترائه ضروري انتهى قلت الهوية هي الماهية
باعتبار الشخص وقد يراد بها نفس الشخص وللعضد في المواقف مثل
ما للسعد و حاصله أن المراد بالعلة المتعلق وأن متعلق الرؤية هو كون
الشيء له هوية ما وهو المعنى بالوجود واشترائه بهذا المعنى ضروري
كما تقدم والشيخ حيث قال الوجود عين الموجود أراد أن الوجود و
معروضه ليس لهما هويتان متمايزتان حتى تقوم أحدهما بالأخرى
كالسواد للجسم . بين كون الوجود عين الموجود بالمعنى الذي ذكرنا
وبين اشتراكه بين الخصوصيات المتمايزة بذواتها إلا أن دلالة كلام
المؤلف على هذا المعنى غير متضحة وضمير كونه يعود على المرئي
وهو مبتدأ خبره به تعلق الرؤية أي قيل في الجواب كون المرئي وجوديا
به تعلق الرؤية على معنى أن المراد بالعلة المتعلق وأن متعلق الرؤية هو
كون الشيء له هوية ما وهو المعنى بالوجود كما مر .

قيل وهذا المعنى خبوت الحال	والشيخ يعني ذلك في المقال
أجيب أن نقاء باستقراء	قد قال بالوجه والاعتبار
رد بان ذا به من الخلل	كونه لا يثبت على أصل العلل
قلت وفي هذا من السمع نظر	بقي على الوجود فيه كالبحر

تقرير هذا السؤال أن يقال سلمنا صحة توقف الرؤية على مصحح لكن لا سلم صحة التعليل أصلاً ورأساً فإنه عند المتكلمين مبني على إثبات الخال والواسطة كيف والشيخ أبو الحسن الأشعري إمام المذهب لا يقول بالأحوال وبسفي التعليل العقلي قال ابن التلمساني وهذا السؤال قوي لازم للشيخ ولمن التزم مقالته في سفي الخال ومن قال بالخال كالفاسي أمكنه الاستدلال بهذه الطريقة وأجاب الشهرستاني عنه بأن الشيخ وإن لم يقل بالأحوال فإنه قائل بالوجوه والاعتبارات العقلية فقد تصور العموم والخصوص قال ابن التلمساني ويرد عليه وإن قال بالاعتبارات العقلية لم يقل بالتعليل انتهى قلت وما قدمنا من أن المراد بالعلة المتعلق يدفع هذا السؤال من أصله قوله رد بأن ذا به من الخلل دا إشارة إلى ما بعده وهو قوله كونه لا يبني على أصل العلل وضمير كونه يعود على الشيخ وهو منصوب يدل من ذا ومن الخلل خبر أن وضمير به يعود على الجواب السابق وهو متعلق بقوله من الخلل أي رد الجواب السابق بأن كون الشيخ لا يبني على أصل العلل أي لا يقول بالتعليل مما يخل هذا الجواب ويبطله قوله قلت وفي هذا من السمع نظر البهت يعني والله أعلم أن ما قاله الشيخ من تعلق السمع وسائر الإدراكات بكل موجود بناء منه على أن مصحح الرؤية الوجود لا يتأني في السمع وبحوه قلت وقد سبقه المقترح إلى هذا التنظير ونصه قال صاحب الكتاب يعني إمام الحرمين كل ما دل على أن الرؤية تتعلق بكل موجود ثابته في بقية الإدراكات ليتحقق به أنها تتعلق بكل موجود وإنما يمتنع أن يسمى الباري تعالى مشموماً ملموساً مذوقاً لما في هذا الإطلاق من إيها

الاتصال المستحيل عليه وهذا فيه نظر فإن دليله على أن الرؤية تتعنى بكل موجود أنها لما تعلقت بالمختلفات وهي الجواهر والأعراض كان المصحح هو الوجود المشترك بين المختلفات وهذه المقدمات لم تثبت في السمع فكيف يثبت طرد الدليل في بقية الإدراكات وإحدى مقدمات الدليل غير ثابتة في جميعها نعم يطرد ذلك في اللمس من حيث زعم أنه أدرك به الجوهر والعرض أما إدراك السمع والشم فلا يجري ذلك فيه انتهى وإذا إشارة إلى الدليل العقلي السابق ومن لا ابتداء العاية وهي ومجرورها نعم مكرة تقدمت عليها فانتصب على الحال وفي الدليل السابق نظر نشأ من إدراك السمع لأن الشيخ بنى على أن المصحح الوجود ولذا قال بصحة سماع الكلام القديم والدليل السابق لا يطرد فيه والنظر في الحقيقة راجع إلى قول الشيخ المصحح لتعلق بقية الإدراكات الوجود لكونه دعوى لا دليل عليها والله أعلم.

واريد النقص بنفس الرؤية تسلسل يلزم دون مبرر

ورده القاضي بأن المانع للنفس في محله يمانع

يجب أن تعلم أولاً أن البصر عند أهل الحق عبارة عن معنى يقوم بمحل يتعلق بالمرئيات ويتعدد في حقنا بحسب تعدد متعلقه كما في علمنا وسائر صفاتنا المتعلقة وما لم يرى من الموجودات فلمواقع قامت بالمحل على حسبها بمعنى أن كل ما يجوز أن يدرك إذا لم يقم بالمحل إدراك يتعلق به لزم أن يقوم بالمحل حتى يضاد إدراكه وهو المعسر عنه في اصطلاح الموحدين بالمانع وهو مأخوذ من القاعدة التي سبق بيانها

وهي أن القابل للشيء لا يخلوا عنه أو عن ضده وتعدد تلك الموانع بحسب تعدد الموجودات التي لم تر ولا يلزم قيام مالا يباهى عدده بالمعين لأن الموجودات متناهية إذا عرفت هذا فنقول أورد على أهل السنة في قولهم أن الرؤية تتعلق بكل موجود لزوم التسلسل وذلك أن الرؤية المتعلقة هي من جملة الموجودات فيجب أن تصح رؤيتها فإذا لم نر رؤيتها فإنما لم نرها المانع كما في غيرها من الموجودات ثم ننقل الكلام إلى ذلك المانع فنقول هو موحود فيحتاج إلى تقدير مانع يمنع من رؤيته ويتسلسل وأجاب القاضي عن ذلك بأن المانع الأول يمنع من رؤية ما هو مانع منه ومانع من رؤية نفسه فلا يحتاج إلى تقدير مانع آخر حتى يلزم التسلسل واعترض عليه بأن المانع إذا كان يمنع من رؤية نفسه فيكون إمتناع رؤيته صفة نفسية له تمنع من تقدير مانع بالنسبة إلى رؤيته وذلك مما يقدح في طرد دلالة الوجود على صحة تعلق الرؤية بكل موجود فأجاب القاضي بأن المانع من صفة نفسه أن يمنع من قام به رؤيته لا غير من قام به فيجوز أن يراه غير من قام به إذا الحكم لا يثبت في المعنى إلا في محل قام به ذلك المعنى ولا يناقض ذلك كون الوجود مصححا لرؤية كل موحود قوله ورده القاضي البيت أي رد لزوم التسلسل في الموانع وبما مع بمعنى يمنع وللنفس وفي محله أي محل المانع يتعلقان به قدما عليه للحصر أي رد القاضي لزوم التسلسل في الموانع بأن المانع إما يمنع من رؤية الرؤية ومن رؤيته هو لنفسه وذاته لا لمانع آخر حتى يتسلسل وإما يمنع أيضا في محله وهو من قام به ذلك المانع فمن صفة نفس ذلك المانع أن يكون من قام به ممنوعا من رؤية الرؤية ومن رؤية نفسه ولا بوجوب

حكما لم لم يقم به بل من لم يقم به يجوز أن يراه وحيث لا يراه فالمانع وفي هذا التقرير انقطاع التسلسل وجواز رؤية المانع في الجملة فليتأمل قلت ويرد على المؤلف أن القاضي إنما أجاب عن ورود التسلسل وجواز رؤية المانع بما سبق وهذا الذي ذكره المؤلف عنه إنما أجاب عما ورد على جوابه السابق وقد يجاب بأن جواب القاضي الأول بما توقفت صحته على جوابه الثاني صار الثاني من تمام الأول أو بأن كلام المؤلف متضمن للجوابين وتقريره أن يقال لا يلزم التسلسل بتقديره صحة رؤية الإدراك فالإدراك يجوز أن يرى وحيث لم تره فالمانع منع من قام به من رؤية الإدراك ومن رؤية نفسه فأشار إلى الجواب الأول بقوله للنفس إلى الثاني بقوله وفي محله والله تعالى أعلم.

هالله موجود وما فيه أمثرا وكل موجود يصح أن يسرى

إشتمل هذا البيت على مقدمتي الحجة السابقة والنتيجة الله يصح أن يرى والصغرى واضحة وأما الكبرى فإلى تصحيحها انصب كلامه من قوله فرؤية المختلفات قاضية إلى هذا البيت ولهذا أدخل الفاء في أول البيت إشعاراً بنتيجة هاتين المقدمتين عما تقدم.

وقوعها بالأي والأخير سار تكون بعد البحث للأيسر

قد تقدم بيان هذا البيت ومقصوده هنا أن العقل إما يتوصل به إلى الحوار أما الوقوع فإما يعلم من النقل ويحتمل أن يكون مقصوده التوطئة لما بعده ومراده بالأبرار جميع المؤمنين لأن البر المطيع وقد أطاعوا الله

فيما أمرهم به من الإيمان وهذا كما يطلق المتقون في القرآن ويراد به كثيرا
مطلق المؤمنين لكونهم إتقوا الشرك.

والحلف في الدنيا جرى للقوم كما تقرر لهم في النوم
والأمدى جوزها طريقه ولم تكن برؤية حقيقة

اختلف هل تجوز الرؤية له تعالى في الدنيا في البقطة وفي النوم
فقبل نعم وقبل لا أما الجوار في البقطة فلأن موسى عليه الصلاة والسلام
طلبها حيث قال رب أرني أنظر إليك وهو لا يجهل ما يجوز ويمتنع على
ربه تعالى والمنع لأن قومه طلبوها فموجبوا قال تعالى فقالوا أرنا الله جهرة
فأخذتهم الصاعقة بظلمهم واعترض هذا بأن عقابهم لعنادهم وتعنتهم
في طلبها لا لإمتناعها وقد مر قال جلال الدين المحلي والمجيز قال لا
استحالة لذلك في المنام وسكت المؤلف عن الوقوع ويدل على عدمه
في البقطة وهو قول الجمهور قوله تعالى لا تتركه الأبصار وقوله لموسى
عليه السلام لن تراني وقوله ﷺ لن يرى أحدكم ربه حتى يموت
رواه مسلم في كتاب الفتن في صفة الرجال نعم اختلف الصحابة في
وقوعها له ﷺ ليلة المراج قبل والصحيح أنه رآه وإليه استند القائل
بالوقوع في الحجة قال عياض في الإكمال وأكثر المأعين إنما ذهبوا إلى أن
علة ذلك ضعف قواهم فيها عن احتمالها كما لم يحتملها موسى عليه
السلام في الدنيا قوله والأمدى جوزها طريقة ضمير جورها يعود على
رؤية المنام يعني أن الأمدى حكى اتفاق أهل السنة على حوار الرؤية
في المنام وهو معنى قوله طريقة إذ الطرق عبارة عن اختلاف العلماء في

السقل ففي رؤية الله تعالى في المنام طريقان تحكي الخلاف في الجواز وهي طريقة الصانوني من الحنفية والقاضي أبي يعلا من الحنابلة وتاج الدين السبكي من الشافعية وغيرهم والثانية للآمدي حكى اتفاق أهل السنة على الجواز على ظاهر كلام المؤلف وهي طريقة القاضي أبي الفصل عياض ولم أرى هذا في كلام الآمدي أعني حكاية الاتفاق على الجواز بل حكى في الأبيكار الخلاف وقد ذكرت نصه في الشرح قال في الإكمال ولم يختلف العلماء في جواز رؤية الله تعالى في المنام وإن رئي على صفة لا تليق بجلاله من صفات الأجسام للتحقيق إن ذلك المرئي غير ذات الله إذ لا يجوز عليه التجسيم ولا اختلاف الحالات بخلاف رؤية النبي ﷺ في النوم فكانت رؤيته تعالى في النوم كسائر أنواع الرؤيا من التمثيل والتخييل قال القاضي أبو بكر رؤية الله تعالى في النوم أوهام وخواطر في القلب بأمثال لا تليق به بالحقيقة ويتعالى سبحانه عنها وهي دلالات للرأي على أمور بما كان ويكون كسائر المرئيات قال غيره من أهل هذا الشأن وإذا قام للعالم في رؤية الباري أنه هو المرئي لا تأويل له غيره كانت صدقا لا كذب فيها لا في قول ولا في فعل انتهى قال أبو عبد الله الأبي فالحاصل أنه يجوز أن يرى سبحانه على ما يستحيل في حقه كرؤيته في صفة رجل كما ذكروا وعلى ما يليق برؤيته سبحانه على ما يجب له من نعمت الجلال والسلامة من صفات الحدوث وأن هذا الثاني يحور أن يكون في الدنيا كما يقع للمؤمنين في الآخرة ويكون حقا صدقا لا كذب فيه كما ذكر انتهى قوله ولم تكن برؤية حقيقية يعني إذا رآه على ما يليق به حل وعز فهي رؤية حقيقة ويمكن أن يبقى على إطلاقه ويكون

إشارة إلى الكلام السابق للقاضي أبي بكر وليس هذا الشطر داحلا فيما
حكاه عن الأمدي بل هو متفصل عما قبله.

ومذهب الأستاذ في الرؤيا ثبت	إدراكها حقيقة قد أجبت
قام بجزء القلب دون ريب	لهم بنائم يرى في العيب
طائفة الإمام في ذا القدر	فردا بحالها لذلك
والحق أنها على أقسام	رؤيا النبي الوحي في المنام
وصالح يرى بتمثيل المكس	على صفا نظيه فيما قد سلك
وقد تكون بحديث النفس لا	من جنس ما تحسنت في الحسن
وقد يرى النائم بالتمثيل	من الشياطين مع التمثيل

قصد بهذه الأبيات الكلام على حقيقة الرؤيا ونظم كلام ابن
التمساني قال رحمه الله اختلعا في الرؤيا والأحلام فالمعتزلة تزعم
أن ذلك يرجع إلى الظنون والخيال وقال الأستاذ أبوا إسحاق إذا رأى
النائم شيئا فالرؤية لذلك على الحقيقة ويقوم ذلك الإدراك بجزء من
القلب ولا يقوم النوم بذلك الجزء قال ولو أنكروا الرؤية لحرقنا ذلك إلى
السفسطة في اليقظة لأن النائم يرى الشيء في منامه حسبما يراه اليقظان
فالشك في ذلك يوجب الشك في الرؤية حال اليقظة والسفسطة كلمة
يونانية معناها المعالطة والتمويه قال الإمام وهذا بعيد فإن النائم قد يرى
في منامه كأن أقدامه معلقة في الهواء وكأنه يطير في جو السماء ولا يمكن
أن يكون إدراكا على الحقيقة قال فالمرضي أن الرؤيا فكر تقوم بجزء
من القلب لا يقوم به نوم وقد يغلب الفكر والخيال على مشغول عن

درك المحسوسات فيتمثل ما فيه الفكر مثالا مرثيا بين يده ومراده أن قوة الخيال قد تغلب على النفس عند ركود الحواس ولاحق أن الرؤيا قد تكون من حيث النفس والتخيلات وقد تكون تمثيلا من الشيطان وقد تكون تمثيلا من الملك ومنه قوله عليه السلام من رأيي فقد رأيي فإن الشيطان لا يتمثل بي أي التمثيل حق من الله عز وجل وسلب أنه من الشيطان على أن من الرؤيا ما يكون من الشيطان ومن الرؤيا بالحق وحي الأنبياء عليهم الصلاة والسلام في المنام كقول الخليل عليه السلام يا بني إني أرى في المنام أنني أذبحك وكان رسول الله ﷺ يوحى إليه في نبوته في المنام ستة أشهر وحمل قوله عليه السلام الرؤيا الصالحة جزء من أربعة وأربعين جزءا من النبوة على ذلك لأن مدة نبوته عليه السلام كانت إثنين وعشرين سنة فنسبة الستة الأشهر نسبة جزء من أربعة وأربعين جزءا من النبوة وكما أن النبي ﷺ يكون مدركا ذلك بجزء من قلبه يكون مدركا في منامه أن ذلك وحي من الله عز وجل قال عليه السلام تنام عيني ولا ينام قلبي ومثل هذه الرؤيا لا تحتاج إلى تأويل ولا تفسير ومن رؤيا الأنبياء عليهم السلام ما يحتاج إلى تفسير كرؤيته عليهم السلام البير واستقاء أبي بكر وعمر هذه الدلاء المبرر عنها عن سبي خلافتهما على ما كان كذلك ورؤية شدة استقاء عمر المبرر عنه عن فوته في خلافته وغير ذلك قال عليه السلام نعم الرؤيا الصالحة من الرجل الصالح يراها المؤمن أو ترى له إنتهى كلام ابن التلمسائي وهو بين قوله حقيقة قد أوجبت الظاهر رفع حقيقة على الخبرية والمعنى أن إدراك الرؤية حقيقة لا تخيل وأن تلك الحقيقة قد أوجبت محلها

كوبه مدركاً مبصراً فالتائم مدرك لا متخيل كما زعمت المعتزلة وقوله
قام بحرق القلب خير آخر أو مستأنف أي قام ذلك الإدراك بحرق من
القلب لم يقم بذلك الجزء نوم للتضاد بينهما يرى ذلك الحرق ويصير في
العيب الذي هو النوم لأنه غيب عن اليقظة أو يرى ما هو عيب عنه ليس
بمحاصر عنده كما يرى الحاضر بخلاف اليقظة فتقديره يرى الشيء في
حال غيبة الشيء عنه أو يرى في حال غيبته عن الشيء ويحتمل أن
يكون حقيقة منصوب وحذف الخبر أي إدراك الرؤية حقيقة لا مجازاً
عن العلم ولا تحيلاً عن هذا التقدير لا يتأني الرفع أبصراً.

وجودهم والخير مقطوع به	فمن نفي كفر ذا بره
لأنه مكذب القرآن به وخير	الرسول بالأعلامه
كالحكم في ملائكة الرحمان	وجودهم من جملة الايمان
كل له عن ربه مقام	فمنهم السفرة الكرام
ومنهم حفظه العباد	وكاتبوا الفي مع الرشاد

ضمير وجودهم يعود على الشياطين يعني أن وجود الجن
والشياطين مقطوع به وكلام المؤلف يقتضي أن الجن والشياطين متمايزان
وقد اختلف في ذلك فقد قال بعض العلماء الجن منهم أُنحبار وأشرار
والشياطين إسم لأشرارهم فيكون الجن أعم والحجة على أتباعهم قوله
تعالى وإد صرفنا إليك نفراً من الجن يستمعون القرآن وقوله واتبعوا ما
تلوا الشياطين على ملك سليمان وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدوا
والآيات في هذا كثيرة وفي الموطأ عن خالد بن الوليد أنه قال يا رسول الله

إسي أروع في سامي فقال رسول الله ﷺ قل أعوذ بكلمات الله التامة من
عصبه وعقابه وشر عذابه ومن همزات الشياطين أن يحصرون ويدل
أيضا على ذلك حديث أن عفريتاً من الجن تفلت علي البارحة ليقطع
علي صلاتي فأمكنني الله منه إلى غير ذلك من الأحاديث التي لا
تنحصر قال في الإرشاد وقد أنكرهم معظم المعتزلة ودل إنكارهم إياهم
على قلة مبالاتهم وركاكة ديانتهم فليس في إثباتهم مستحيل عقلي وقد
نصت نصوص الكتاب والسنة على إثباتهم وحق اللبيب المعتصم بحبل
الدين أن يثبت ما قضى العقل بحوازه ونص الشرع على ثبوته ولا تبقى
لمن ينكر إبليس وجنوده والشياطين المسخرين في زمان سليمان عليه
السلام كما أنبأ أي من كتاب الله عز وجل لا نحصيها مسكة في الدين
وعلاقة يتشبه بها إنتهى قال أبو إسحاق بن دهاق وكذلك أنكروا وجود
الملائكة وصيروا ذلك إلى خواطر حسنة تخطر للإنسان وإنكارهم كفر
وتكذيب للكتاب العزيز والحديث الصحيح ولا تبقى مسكة في الدين
لمن أكر ملائكة الله المبلغين عن الله تعالى والحفظة الكرام البررة وقد
توعد الله تعالى بأن يجعل عداوته لمن عادى ملائكته فقال من كان عدوا
الله وملائكته ورسله وجبريل وميكائيل فإن الله عدو للكافرين وكيف
نسب العداوة للخواطر وهي صفات لا تتصف بالعقول ولا بصمات
إذ قيام الصفة بالصفة مما يؤدي إلى التسلسل قوله بالإعلان يحتمل أن
يرجع لمكذب بمعنى أنه أعلن بتكذيبه القرآن والسنة لكون دالتهما
على وجود الملائكة والشياطين دلالة قطعية واضحة فوجودهم إحد ما
علم من الدين بالضرورة فوجب تكفير المنكر ويحتمل أن يرجع لخبر

الرسول وهو في معنى الأول قوله من جملة الإيمان أي وجودهم من جملة متعلق الإيمان فحذف المضاف للعبارة وهذا لقوله ﷺ في تفسير الإيمان أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وبالقدر خيره وشره حلوه ومره قوله كل له من ربه مقام إشارة إلى قوله تعالى حكاية عن ملائكته وما منا إلا له مقام معلوم قوله فمنهم السفارة الكرام إلى آخره هو تفصيل لما قبله وبيان لبعض أقسام الملائكة عليهم السلام ولا يعلم عدد أقسامهم ومراتبهم إلا الله سبحانه وما يعلم جنود ربك إلا هو قال الله تعالى فمن شاء ذكره في صحف مكرمة مرفوعة مطهرة بأيدي سفرة كرام بررة السفر جمع سافر وهم الملائكة الذين يسمعون بين الله ورسله بالوحي وقيل غير ذلك وقال تعالى إن كل نفس لما عليها حافظ وقال سبحانه وتعالى إذ يتلقى المتلقيان عن اليمين وعن الشمال قعيد ما يلفظ من قول إلا لديه رقيب عتيد وقال عز وجل وإن عليكم لحافظين كراما كاتبين يعلمون ما تفعلون.

فصل وإعمال العباد وأهمه	بقدرته الإله ما
من أثر تغير ما في الفهم	أحوال أو وجه بحق الأصل
قد رد ما نسب للإمام	والقاضي والاستاذ باهتنام
لأن كل ممكن مقصور	لله ما تغيره تأخير
وقد تبين شمول قدرته	بما يكون فهو من مشينته
كطاعة تقع أو عصيان	أو وصف إيمان أو الكفران

قال المفتوح رحمه الله افترق الناس أولا فرقتين فرقة أثبتت القدرة للعبد وفرقة نفتها وهم الخيرية والمثبتون افترقوا فرقتين فرقة رعمت أد القدرة الحادثة تؤثر في مقدورها وفرقة نفت ذلك كالأشعري ومن نصر مذهبه والدين زعموا التأثير افترقوا فرقتين فرقة أثبتته في الوجود وفرقة نفته وافترق النافون للتأثير في الوجود فرقتين فرقة قالت تؤثر في الحال كالقاضي ومن نصر مذهبه وفرقة قالت تؤثر في وجه واعتبار الأستاذ ومن نصر مذهبه وافترق المثبتون للتأثير في الوجود فرقتين فرقة قالت تؤثر في الوجود على أقدار قدرها الباري تعالى وأرادها فلم يكن لعبد مستقلا بفعله كإمام الحرمين في آخر عمره وفرقة قالت تؤثر في الوجود على خلاف إرادة الباري وهؤلاء محضوا العبد للإستقبال بالفعل وهم المعتزلة إنتهى قال الشريف في شرح الأسرار العقلية ما ينسب للقاضي والأستاذ إنما صدر ذلك منهما على وجه المناظرة للمحصول وإلا فحاش للقاضي والأستاذ أن يعتقد أثر الغير للقدرة القديمة وقد نقل الإجماع في بعض من كتبه على تكفير من لم يقل بعموم صفات الباري تعالى إنتهى قال الإمام السنوسي وإنما أعجب في القول الذي نقل عن الإمام كيف يصح أن يقوله مع ما أكثر في الإرشاد وغيره من الأدلة لتصحيح مذهب الحق وهو مذهب الأشعري ومبالغته بالنكير والتفصيل لمن يعتقد أن للقدرة الحادثة أثرا ما وكذا ما نقل عن القاضي والأستاذ مع ما لهما في توالمهما كما يصاده وبالجملته فالذي أقطع به من غير تردد تنزه هؤلاء الأئمة عما نقل عنهم وانظر تمام كلامه رحمه الله ونظم الدليل الذي أشار إليه المؤلف أن يقال فعل العبد ممكن وكل ممكن مقدور لله ثم يلزم أن يكون

مخلوقا لله سبحانه يبان الصغرى أنه لو لم يكن ممكنا لمكان واجبا أو مستحيلا والقدرة لا تتعلق بواحد منهما فتعين أنه ممكن وبيان الكسرى أنه لو لم يكن كل ممكن مقدورا لله لزم أن تكون قدرته متعلقة ببعض الممكنات ويلزم من ذلك قصر قدرته وتناهي مقدوراته وقد قام البرهان على فساد قوله وهي مانعة من أثر لغيرها في الفعل البيت هذا بيان لقولنا وإذا كان الفعل مقدورا فهو مخلوق له وإشارة إلى دليل التمانع أي تعلقها بالفعل وكونه مقدورا لها يمنع من أن يكون للقدرة الحادثة أثر في وجود الفعل كما تقول القدرية وكما نسب لإمام أو في أخص وصف الفعل من كونه صلاة وغضبا أو نحو ذلك بحيث يكون وجود الصلاة وكونها عرضا وحركات وسكنات ونحو ذلك من أحوالها العامة مخلوقات لله والوصف الأخص الذي به كان الفعل طاعة أو معصية ككونها صلاة مخلوقا للعبد كما نسب للقاضي والأستاذ إلا أن الأخص عند القاضي حال ثابتة في الخارج وعند الأستاذ وجه واعتبار في الذهن لا ثبوت له في الخارج وبالجملة فما تماثل به الأشياء وتختلف وتجتمع فيه وتفترق من الأوصاف العامة والخاصة هي أحوال ثابتة في الخارج عند القاضي وإمام الحرمين وسائر مشيبي الحال والأستاذ ممن ينفي الحال والواسطة ويرد العموم والخصوص إلى الإعتبارات الذهنية وكانت القدرة القديمة مانعة من تأثير القدرة الحادثة في الفعل لدليل التمانع السابق ووجهه أن اللازم فيه في تعدد الآلهة ثبوت العجز للإله عند عدم نفوذ إرادته وذلك بعينه لازم في مذهب القدرية فإنهم جعلوا تعلق قدرة العبد وإرادته بالفعل مانعة من قدرة الله تعالى وإرادته من ذلك الفعل مع أنه من جملة الممكنات

فصار إذن هذا الفعل قد توجهت نحوه قدرة العبد وإرادته وقدرة مولانا
 عز وجل وإرادته ثم زعمت القدرية أن الذي نفذ وأثر في الفعل والحالة
 هذا إما هو أضعف القدرتين وأضعف الإرادتين وهل هذا الشيع إلا قول
 بإثبات الشريك له تعالى ورسم له بنقيضة العجز وغلبة العير له قوله
 بحق الأصل هو متعلق بقوله واقعة والأصل الدليل أي بثابت الدليل
 كقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون خالق كل شيء وما يذكره بعد من
 الأدلة العقلية قوله قد رد ما نسب للإمام البيت الإمام هو إمام الحرمين
 والإهتمام الإعتناء وهو متعلق برد وقد مر أن المنسوب إليه كون قدرة
 العبد تؤثر في وجود الفعل لكن لا على أقدر قدرها الله بمعنى أن العبد
 يبتدع الفعل على وفق مشيئة الله فيكون إيجاد الفعل بقدرة العبد
 وتخصيصه بالزمان والمحل وغيرهما بإرادة الله وهذا قول باطل لما تقدم
 ولأن إيجاد غير المخصص لا يفعل إذ تخصيص الشيء عبارة عن إيجاد
 في وقت مخصوص على شكل مخصوص وقدر مخصوص وغير ذلك
 من أوجه التخصيص فكان هذا القول أنفذ في العقل كما ذهب إليه القدرية
 والظاهر نزاهة الإمام عنه وبطل أيضا ما نسب للقاضي والأستاذ لما تقدم
 وذلك أن هذا الوجه المضاف للعبد إما أن يكون ممكنا أو لا فإن كان ممكنا
 وجب إضافته إلى قدرة الله تعالى وإن لم يكن ممكنا امتنع سببه إلى قدرة
 ما وما فروا عنه من الجبر لازم لأن تلك الحال لا يتصور القصد إلى إيجادها
 على حيالها فلا يتأتى من العبد فعلها ما لم يفعل الله له تلك الذات ومتى
 فعل الذات فلا يتصور من العبد تركها على زعمهم فكان الخبر لازم لهم
 وهذا على الأستاذ أشد إلزاما فإن الوجه والاعتبار يكون في العقل فكيف

يصح توجه القصد إلى فعل ما ليس له ثبوت في الخارج قوله لأن كل ممكن مقدور هذه المقدمة هي كبرى الدليل السابق وحذف صفراء ونظمه كما سبق فعل العبد عكس وكل ممكن مقدور لله قوله ما لغيره تأثير أي فإذا كان فعل العبد مقدور والله لازم ألا يكون لغيره فيه تأثير وهذا دليل التمانع السابق فهو لازم النتيجة واستغنى به عنها لأنه المقصود قوله وقد تبين شمول قدرته هذا بيان الكبرى الدليل قوله فما يكون فهو من مشيئة إلح يعني إذا ثبت أن كل ما يقع في الوجود فباختراع الله تعالى وخلقه طاعة كان أو معصية أو غيرها لازم أن يكون ذلك كله مراد الله إذا الخالق لا بد أن يكون مريدا لما هو خالق له وتعلق القدرة مشروط بتعلق الإرادة وإيجاد الشيء بدون القصد إليه وتخصيصه محال وهذا مذهب أهل السنة أعني مجموع تعلق الإرادة وأن كل ما يحدث من الممكنات فإرادة الله وأن تعلق الإرادة تابع لتعلق العلم فما علم الله وقوعه من خير وشر وطاعة ومعصية أو غير ما أراد وقوعه وما علم عدم وقوعه من ذلك أراد عدم وقوعه وخالف القدرية وجعلوا تعلقها تابعا لتعلق الأمر وأنه إنما يريد ما أمر به من الخير والطاعة وقع ذلك أم لا فمئذنا إيمان أبي جهل مع الأمر به غير مراد وكفره مع الهوى عنه مراد وعندهم الأمر بالمعكس وقد ذكرنا في الشرح ما يتضح به مطلق قولهم عقلا ونقلا.

مشيئة الإله مع إرادته	غيرهما وضاء مع محبة
هذا اختياري تابعا من قال به	نقيضه للأكثرين فانتبه

والقدر عبارة عن وجودها منزلة في الأعيان وبعد حصول شرائطها
مفصلة واحدا بعد واحد إنتهى وعلى هذا القضاة والقدر جاد حادثان
والقضاء ساس على القدر وهو من قدرت الشيء بتحفيف الدال ويقال
بالتشديد أيضا والإيمان بالقدر خيره وشره حلوه ومره واجب والكتاب
والسنة طامحان بالدلالة على ذلك.

والمحو والإثبات في الأمور بوقف ما ثبت في المسطور
أم الكتاب أصل ما قد كتب علم بلا تبدل قد غيب

لما قرر أن الكائنات جارية على وقف ما سبق من إرادة الله وعلمه
لا يقع فيها تبدل ولا تغير به الآن على أن ما وقع في التنزيل من المحو
والإثبات للأمور هو على حسب علمه وإرادته لا أنه يحو ما سبق في
علمه ثبوته أو يثبت ما سبق في علمه محوه وإلا لانقلب العلم جهلا
ويتعالى الله عنه بل الذي يتأتى فيه المحو والإثبات اللوح المحفوظ وما
عند الملائكة أما العلم القديم وهو أم الكتاب وأم كل شيء أصله وهو
الذي كسى عنه المؤلف بالمسطور على سبيل مجاز التشبيه فلا يقبل
التغيير والمحو وكون أم الكتاب هو العلم هو ما حكاه القاضي إس عطية
عن كعب في قوله تعالى يحو الله ما يشاء ويثبت وعنده أم الكتاب قال
القاضي وأصوب ما يعسر به أم الكتاب أنه كتاب الأمور المحروية التي
قد سبق القضاء فيها بما هو كائن وسبق ألا تبدل ويبقى المحو والتثبيت
في الأمور التي سبق في القضاء أن تبدل وتمحوا وتثبت قال نحوه قتادة
وقالت فرقة أم الكتاب الحلال والحرام وهذا قول الحسن ابن أبي الحسن

استهى والطاهر أن ما اختاره في معنى أم الكتاب من أنه كتاب الأمور
المحروية إلى آخره هو كتاب على ظاهر مغاير للعلم قوله بوقف ما ثبت
في المسطور الباء للتعليل أي يحو ما يشاء ليوافق ما ثبت في علمه من
ذلك ويحتمل أن تكون بمعنى على أي المحو والإثبات على وقف العلم
أي صار على ذلك قوله أم الكتاب أصل ما قد كتبنا البيت أم الكتاب
مبتدأ وأصل ما قد كتب بيان له أو بدل منه وأشار به إلى معنى الأم في
اللغة وخبره علم وعرب معت لعلم.

صدور الأعمال من العباد	من جملة المقذور والمــــراد
ولو يكون العبد خالقا علم	تفصيل علمه بقصد قد لزم
لو كان فيه نافذ الإرادة	تصار قادرا على الإصــــادة
والقال في الشرطيتين باطل	كذا المقدم القزوم حاصــــل

هذا منه رجوع إلى الفصل وذلك لأن الدليل الأول على خلق
الأفعال استطرده منه إلى الكلام على الإعادة وما يتبعها في قوله وقد تبين
شمول قدرته فما يكون فهو من مشيئته ثم رجع إلى ذكر دليل آخر على
خلق الأفعال وما يتبع ذلك من الكسب ونحوه والبيت الأول توطئة
وتذكيرة لأصل المسألة لما بعدت ومعنى البيت الثاني أن يقال لو كان العبد
خالقا لكان عالما بتفاصيل علمه لكنه غير عالم فلا يصح أن يكون خالقا
وتقرير المقدمة الأولى أن الفاعل لا بد أن يخصص فعله بقدره وصحته
وهيئته وكل وصف جائز أن يكون بخلافه ولا يصح اختيار إيقاعه على
وجه من وجوه الجواز إلا أن يكون عالما به فيجب أن يكون عالما ولأن

وجود الفعل المحكم يدل على العلم فلا يوجد الفعل من الخالق إلا ويدل على علمه وإلا لزم منه وجود الدليل العقلي غير دال على مدلوله وذلك بسطل كونه دليلاً وبالجملة كل ما يستدلون به على كون الشاري عاداً يوجد في فعل العبد على تقدير أن يكون خالقاً وهذا الذي أرشد إليه الكتاب العزيز ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير إشارة إلى أنه لا تخفى عليه خافية ونفى تقرير التالي أن العبد ليس بعالم من حيث أنه يقع الفعل الذي ينسب إليه وهو غافل ذا هزل وإن لم يكن غافلاً فلا يعلم بتفاصيل فعله فتتحرك يده حركات عديدة وهو لا يعلم كم قطع من حيز ويسير من موضع إلى موضع وقد يشتمل مشيه على مكانات متحللة وعلى حركات بعضها أسرع من بعض وبعضها أبطأ ولا شعور للمشاي بذلك وليس هذا دهنلاً عن العلم بل لو سئل لم يعلم وهذا في أظهر أفعاله وأما إذا تأملنا في حركات أعضائه في المشي والأخذ والبش ونحو هذا مما يحتاج إليه من تحريك العضلات وتعدد الأعصاب فالأمر أظهر قوله لو كان فيه نافذ الإرادة البيت لو صحت القدرة الحادثة للإيجاد لصدحت للإعادة وهذا ليس ببرهان كالأوليين وإنما التزام للممثلة وذلك أنهم قالوا القدرة الحادثة لا يأتي بها إعادة ما اختار بها أولاً ومعلوم أن الإعادة بمثابة النشأة الأولى ولذلك استدللنا على اقتدار الرب تعالى على الإعادة باقتداره على ابتداء الفطرة وقد نطق بذلك نص الكتاب واحتج تعالى على مكري الإعادة بالنشأة الأولى فإذا اعترفت المعترلة بأن القدرة الحادثة لا تصلح لإعادة ما يجوز في العقل إعادته على الجملة فكذلك ينبغي أن لا تصلح لابتداء الخلق وإيجاده بعد العلم .

فأعلم مع إرادة الإله ————— يصير مجبوراً يخير الله
في قالب المختار ذا المجبور ————— للفخر في اللوامع المذكور

يعني أن العبد مجبور في نفس الأمر من حيث أن أفعاله جارية على ما أراد الله سبحانه وسبق به علمه فإن تعلقاً بوجود الفعل فيجب أو بعدم فيمنع ولا اختيار مع الوجوب والامتناع لكنه في الظاهر في صورة المختار المتمكن من الفعل والترك لإجراء الله عاداته بإمداد العبد بالإرادات والقدر والمقدور على وجه التوالي بحيث لا يحس أنه أكره على الفعل ومهما صمم عزمه على فعل أمده الله سبحانه بخلقه وخلق القدرة عليه طاعة كان ذلك الفعل أو معصية فصار العبد في الظاهر كأنه موجد لفعله قوله ذا المجبور للفخر في اللوامع المذكور ذا مبتدأ والمجبور عطف بيان أو نعمت أو بدل والمذكور نعمت أيضاً وخبر المبتدأ للفخر أو في اللوامع ومعناه أن هذه العبارة وهي قولنا العبد مجبور في قالب مختار وبيان ما ذكره الفخر في كتاب اللوامع وما ذكره الفخر هو الجاري على مذهب أهل السنة وينافي مذهب الجبرية ومذهب من قال الأمر أقف

للعبد قدرة بها التعلل ————— من غير تأثير هذا المحقق
من أجمل ذلك والاقتصر ————— من ذلك بالكسب عند بيان
صح به بالتكليف لا محالة ————— بجملة الأفعال والمقالات

يعني أن للعبد قدرة تتعلق بفعله من غير تأثير وأن تعلقها بالمقدور من غير تأثير فيه هو المسمى بالكسب وهذا أصح ما قيل في معنى الكسب قال السعد ولهم في الفرق بينهما عبارات مثل أن الكسب ما وقع بآلة والخلق لا بآلة والكسب مقدور وقع في محل قدرته والخلق لا في محل الكسب لا يصح انفراد القادرية والخلق يصح إنتهى والدليل على ثبوت قدرة العبد ما لخصه من الفرق الضروري بين حركة الإضطرار وحركة الاختيار وتقريره أنا افرض حركتين متعديتين في الجهة والحيز إلا أحدهما ضرورية والأخر مكتسبة فلا شك أما لجد تفرقة ضرورة بين هاتين الحالتين ويبطل رجوع التفرقة إلى نفس الحركتين لتمامتهما وإلى ذات المتحرك لأن معقولها في الحالتين واحد فتعين أن ترجع التفرق إلى صفة رائدة في المتحرك ثم يبطل رجوعها إلى الحال لأن الحال لا نظرا لمجرد ما على الجوهر لأن الحال لا يصح أن تفعل على حياها وإلا لزم أن تتميز بحال أخرى تقوم بها ثم حال حالها كذلك ويلزم التسلسل ويبطل رجوعها إلى صحة البنية لأنها غير مفقودة في حال حركة الإضطرار وهو حال كون غيره يحرك يده مع وجدان التفرقة فتعين أن تلك الصفة عرضي ثم لا يفعلوا إما أن يكون ما يشترط في ثبوته الحياة أولا والثاني باطل لأنه لا تعلق له بالحركة كالألوان والطعوم والروائح ولأنه مشترك بين الحركتين والمشارك بين الشينين لا يفرق به بينهما فتعين الأول لم يبطل كونه علما أو حياة أو كلاما لوجود الكل مع ثبوت الحركتين ونقيها ويبطل كونه إرادة لوجود التفرقة بين الحالتين حال الذهول فتعين أن يكون عرضا له نسبة وتعلق ما بالحركة وهذا الذي سمياه قدرة وإن اختلفنا نحن والمعتزلة في أنها من

الصفات أم لا مع الاتفاق على أنها من الصفات المتعلقة ببطل إدن مذهب
 الخيرية وهو إنكار القدرة الحادثة لما فيه من جحد الضرورة وإبطال محل
 التكليف وإمارة الثواب والعقاب ومن هنا كان بدعة لا من جهة إنكار
 الضرورة وإذا عاية ما يلزم فيه التناهي في الغباوة وضعف العقل قوله من
 أجل ذلك والإقترااني سمي ذا بالكسب ظاهر اللفظ مشكل إذ مقتضاه أن
 تعلق القدرة الحادثة من غير تأثير سمي كسبا من أجل نفسه مع الإقتران
 وهذا لا معنى له وقد يتعلق من أجل بقوله فذا المحقق و يكون إشارة إلى
 ما ذكر من الأدلة على خلق الأفعال أي فنفي التأثير هو المحقق لما سبق
 من الأدلة والإقتران على هذا معطوف على غير مراعاة للمعنى إذ المعنى
 مع نفي التأثير ومع الإقتران وقد يكون معطوفا على التعلق ويقرأ بالرفع
 ويكون البيت مشتملا على سناد الإقواء أو يخفف بالمجاورة وذا إشارة
 إلى التعلق من غير تأثير وإلى ما ذكر من التعلق والإقتران هذا ما ظهر
 لي في إهراب هذا البيت وإن كان المعنى به واضحا ثم ما ذكر من مقارنة
 القدرة الحادثة لمقدورها وأنها إنما تخلق مع العمل هو الذي عليه الأشعري
 وإمام الحرمين ونص عليه كثير من أئمة أهل السنة وهذا الحكم ليس ثابتا
 لها من حيث كونها قدرة بل من حيث أنها عرض ومن أحكام العرض
 إعدامه عقيب زمان وجوده واستحالة بقاءه زمانين كما سبق وإذا ثبت
 استحالة بقاءها لزم من ذلك استحالة تقدمها إذ لو تقدمت لعدمت حال
 وجود المقدور فيكون مقدورا بقدرة معدومة وذلك محال وتقدير ذلك أنه
 إذا عدمت القدرة جاز وجود ضدها وهو العجز فيلزم كونه مقدورا حال
 وجود المعجز والعجز يستدعي معجوزا عنه فيقع الشيء في حال وقوعه

مقدورا معجوزا عنه وذلك محال والمقترح في هذا بحث قوي ذكرناه
 في الشرح قوله صح به التكليف لا محالة البيت صح التكليف بسبب
 الكسب ولا يعني المؤلف أنه لو لا الكسب لما صح التكليف وإنما يعني أنه
 على تقدير تسليم أصل التحسين والتقبيح فالفعل وإن كان مخلوقا لله
 تعالى يصح التكليف به بحسن لكونه كسبا للعبد وبهذا يجاب عن قولهم
 كيف يشبه أو يعاقبه على غير فعله ونحو هذا من شبهاتهم المبنية على
 أصل التحسين والتقبيح لأنه المعتقد وإلا فالصحيح أن التكليف بالمحال
 جائز كما ذكر المؤلف ويتكلم عليه بالقرب إن شاء الله وقد أغفل المؤلف
 مسألة مهمة وهي عدم تعلق القدرة بالحادثة بما خرج عن محلها وإبطال
 القول بالتوليد وقد أوضحنا ذلك في الشرح.

من غير إيجاب لرمي مصلحة	لا شيء من قضية مستقبحة
في الحكم للتكليف بالمحال	جواز بالعدل والإنقال
لو وجبت رعاية المصالح	ما كان مكره كافر بواجب
فإنه لا يسأل عما يفعل	بعبود والعبد عنه يسأل
وهو محال الفعل بالتوقيق	وضعه الخذلان بالتحقيق

يعني أنه يصح أن يكلف الله العبد من غير أن يجب عليه مراعات
 صلاح ولا أصلح فيما يرجع إلى التكليف أو إلى غيره هذا مذهب أهل
 الحق وخالفهم المعتزلة فأوجبوا مراعات الأصلح للعباد وأوجبوا اللطف
 وهو خلق الشيء الذي يوجب للمكلف ترجيح جانب الطاعات من غير
 أن تستهي إلى حد الإلجاء وأوجبوا إكمال عقل من أراد تكليفه وأقدار و

إزاحة العلل عنه التي تمنعه من أداء ما كلف به حتى أنه لو أخل بذلك
لَكَاتَ لهم حصومة ومطالبة بما هو حق عليه تعالى الله عما يقول الظالمون
علوا كبيرا ولقد صدق فيهم قوله صلى الله عليه وسلم القدرية حصماء الله
في القدر ثم دليل فساد مذهبهم وصحة ما يقوله أهل الحق المعقول والمقول
أما المعقول فلأنه سبحانه فاعل بالاختيار فلو وجب عليه فعل لما كان مختارا
فيه إذ المختار هو الذي يتأتى منه الفعل والترك ولأن الموجب في حقه إن كان
قدما لزم قدم الفعل وإن كان حادثا لزم اتصافه تعالى بالحوادث وكلاهما
باطل لما مر وأيضا لو وجب عليه صلاح العبد لما خلق الكافر الفقير لأن
الأصلح له أن لا يخلقه حتى لا يكون معذبا في الدنيا وفي الآخرة وهذا
معنى قول المؤلف لو وجبت رعاية المصالح ما كان فقر كافر براجح أي
راجح الوقوع على مقابله وهو الفنى أو الكفاية وأما المنقول فقوله تعالى لا
يسأل عما يفعل وهم يسألون وقوله ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة
ونحو ذلك مما هو كثير قال السعد وعاية متشتهم في ذلك أن ترك الأصلح
يكون بخلا وسفها وجوابه أن منع ما هو حق المانع وقد ثبت بالأدلة القاطعة
كرمه وحكمته وعلمه بالمواقب يكون محض عدل وحكمة قوله لا شيء
من قضية مستفحة في الحكم يأتي الكلام عليه عند قوله لا حكم بالتحسين
والتفيع السنين وذكره المؤلف هنا لتشبيهه عما قبله على معنى أن الأفعال
إذا كانت بحلق الله واختراعه لا تأثير للعبد في شيء منها لزم أن الأفعال
كلها مستوية لا يتصف بعضها بالحسن وبعضها بالقبح لاقتصائها ترجيح
الفعل أو الترك أو ذكره توطئة لقوله للتكليف بالمحال إذ هو متعلق بمعنى
للفي أي انتفى القبح في الأحكام بجواز التكليف بالمحال فلو جرت أحكام

الله على مقتضى الحسن والقبح لما جاز التكليف بالمحال لقبحه عادة لكنه حائر لأن العاصي مأمور ويمتنع منه الفعل لأن الله تعالى قد علم أنه لا يقع وحلاف معلومه محال وإلا لزم الاتصاف بالجهل وكذا من علم موته قبل تمكسه من الفعل المأمور فإنه يمتنع منه الفعل امتثالا ولأن المكلف لا قدرة له إلا حال الفعل كما ثبت من ذهب الأشعري وهو حينئذ بالسباق غير مكلف فإن التكلف قبل العلم لأن استدعاء الفعل مقدم عليه قال ابن التلمساني واعلم بأن قواعد المعترلة تأبى التكلف بالمحال لأن عندهم أن كل ما أمر الله تعالى به فهو مراد الفعل وكل ما نهى عنه فهو كاره له ولا تتعلق الإرادة والكراهة إلا بالممكن وقواعد الأشعرية لا تتم إلا بالترامه فإن قدرة العبد تقارر المقدور وما علم الله تعالى أن العبد لا يفعله فلا يخلق له قدرة عليه والتكليف بذلك واقع بالإجماع ومن حكمة التكليف عند الأشعرية الإبتلاء والإمتحان وجعل الامتثال علما للسعادة وانتفاء علما للشقاوة كما ورد أن المصورين يوم القيامة يومرون بنفخ الروح فيما خلقوا وما هم بنافخين قوله جوازه بالمعنى والأفعال تقدم بيان الدليل العقلي وأشار بالنفل إلى نحو قوله تعالى ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به وقد استدلوا بهذه الآية على جواز التكليف بما لا يطاق لأنه لو لم يكن جائزا لما سألوا أن لا يقع بهم قوله وهو محل العقل البتة الضمير يعود على العبد أي العبد محل الفعل وظرفه لا موجدته ومختصره وهذا البيت متصل المعنى بقوله قاله لا يسأل عما يفعل بعبدته أي فلا يجب عليه رعاية صلاح ولا أصلح ولا ثواب ولا عقاب بل له أن يعاقب المطيع إذا الخالق للطاعات وغيرها هو الله سبحانه وتعالى والعبد إنما هو ظرف ومحل للفعل لا مخترع فإذا لا فرق بين مطيع ولا عاص والله تعالى أعلم.

وخلق قدرة على الطاعات أو نفيها التوفيق بالإشنيات
للاكثرين ذلك هذا الإمام كذلك خذلان المعاصي إلى المرام

التوفيق في اللغة تهية العبد للوفاق واختلف أيمتا في معناه شرعا فقال الأشعري والأشعريون هو خلق قدرة الطاعة وقال إمام الحرمين صلى ما نقل عنه غير واحد وهو خلق الطاعة نفسها قال الأمدى والأول أوفق للوضع اللغوي إذ الموافقة إنما هي بالطاعة وبخلق القدرة الحادثة يكون التهيؤ للموافقة ضرورة حصول الموافقة عنده وعدم حصولها عند عدمه وإن لم تكن القدرة مؤثرة في الإيجاد وإنما خالف الإمام لعدم تأثير القدرة الحادثة في الإيجاد أبعد عن الوصف اللغوي من حيث أن الطاعة المراد بها الموافقة لا التهيؤ للموافقة والبحث لفظي والخذلان ضد التوفيق فيعود فيه الخلاف في أنه خلق قدرة المعصية أو خلق المعصية انتهى قلت والذي للإمام في الإرشاد القول الأول الذي عليه الجمهور ولم يذكر القول الثاني وذكره المقترح ولم يسم قائله وقد ذكرنا في الشرح ما للمعتزلة من الهديان في معنى التوفيق والخذلان يعني أن الختم في قوله تعالى ختم الله على قلوبهم والطبع في قوله وطبع في قلوبهم والاكنت في قوله وجعلنا على قلوبهم أكنة أن يفقهوه هي خلق الله الضلالة في القلب هذا قول أهل الحق وقد اضطربت أقوال المعتزلة في تفسير هذه الألفاظ فذهب بعضهم إلى أنها مفسرة بالتسمية بالضلال والفتن بالكفر كما قالوه في الإضلال والهداية وذهب الجبائي وابنه إلى أن الختم والطبع سمة على القلوب يعلم الله بها الملائكة حال العبد فيعلمون من كفر به وجمده وقال الكمبي معناها قطع اللطف عن الكفار لما علمه الله من عدم إيمانهم

و ذهب عبد الواحد وابن المعتز على أن الطبع معنى يخلق في القلب
بصاد الهداية وهو عندهما غير الجهل فإن الجهل عندهم قبيح لا يصح
من الحكيم فعلة وقد أوضحنا بطلان أقوالهم في الشرح وكلها مبتنية أن
الكفر قبيح لا يصح من الحكيم فعلة وأن العبد هو الخالق لمفعله.

و اللطف خلق ما به التعميم للعبد بعد الموت و التعميم

هذا كقول تاج الدين السبكي و اللطف ما يقع عنده صلاح العبد
أخره قال ولي الدين العراقي اللطف عند المتكلمين ما يقع عنده فلاح العبد
في آخرته بالطاعة و الإيمان دون فساد الكفر و العصيان ثم قال الأشعري و
أكثر أئمتنا مخصوص بشيء و هو خلق القدرة على فعل الصلاح و الإيمان
و الطاعة و قال المعتزلة لا يختص بشيء دون شيء بل كل ما علم الله أن
صلاح العبد فيه فهو لطف قال الأمدى و البحث لم يظني انتهى و قال المقترح
اللطف عند المعتزلة عبارة عن فعل يعلم الله أن العبد يؤمن عنده و يطيع ربه
لا وجه للإحشاء فإن ذلك ينافي التكليف عندهم وإنما يراد بذلك أن أنواع
الرفق بالعبد في مجرى العادة رغبة و تحريك دواعيه و تحجب إليه الطاعة
قوله و التعميم معطوف على التميم و يعني التعميم النبوي و الأخروي و
لاشك أن الإيمان و الطاعة توجههما معا.

و العدل وضع الشيء في محله من فاعل يكون ذا من فعله

و الرجوع ميل الشيء عما يجسب فيه على فاعله فيطلب

و ذا على الإله مستحيل للعدل و الموجب يستحيل

قال المقترح واتفق أهل الملل على وجوب العدل لله واستحالة الجور عليه وإنما الكلام فيما يسمى عدلا و جورا و المعتزلة بسوا كلامهم في ذلك على أصل التحسين و التقبيح ولما بسيا على إبطاله في العقل يرد ما ذكروه و لأن العقل يقتضي أن ما يشيرون إليه هو العدل بل العدل عندما وضع الشيء في محله و من فعل ما له أن يفعله فليس بجائر و حق الجائر أن يميل عن الحق اللازم له و إذا لم يلزم الباري شيء لم يلزم فيما عد في حقا جورا أن يكون في حقه تعالى جورا إنتهى و على هذا فالعدل من صفات الفعل و هو معنى قول المؤلف يكون ذا من فعله فاسمه تعالى العدل معناه الذي يفعل ما له فعله و يضع كل شيء في محله و قيل العدل الذي لا يقيح منه ما يفعل فهو على هذا سلب و العدل في الأصل مصدر و التسمية بالمصدر دلالة على المبالغة فإنه يقال رجل عدل إذا جعل نفس العدل فيشعر ملزومه و وجوبه إذ لا تصح مفارقة الشيء نفسه قوله و الجور في البيتين الجور في اللمة العدول عن العمل الواجب إلى غيره جاز فلان على فلان إذا عدل به عن الطريق الواجب فيه و من لارم الجائر على هذا أن يكون مطلوبا بالغيرة مأمورا له و يتمالي الله عن أن يكون مأمورا و إلى هذا أشار بقوله فيطلب و بقوله بعد و الموجب يستحيل و قد تقدم نقي الوجوب على الله تعالى و صورة تركيب الدليل الذي أشار إليه المؤلف أن يقال الباري ليس مطلوب أو ليس له موجب و كل جائر مطلوب أوله موجب ينتج الباري ليس بجائر و الله تعالى أعلم:

لا حكم بالتحسين والتقبيح من جهة العقل على الصحيح
 لا يقبح العمل من المخلوق لا يقبح من خالق الله مفضلاً

الحسن والقبح بمعنى ملاءمة الطبع و منافقته كحسن الخلق و قبح المراء و صمة الكمال و النقص كحسن العلم و قبح الجهل عقلياً أي يدركان بالعقل و قد يراد بالحسن كون الفعل موجباً للمدح في العاجل و الثواب في الأجل و بالقبح كونه موجباً للدم في العاجل و العقاب في الأجل فهما بهذا المعنى شرعيان أي ليس كونهما كذلك لأجل صفة عائدة إلى الأفعال بل هو محض حكم الشرع و قالت المعتزلة الأفعال الاختيارية حسنة و قبيحة من جهة العقل لا من جهة الشرع فزعموا أن منها ما يدركه العقل بالضرورة كحسن الصدق النافع و الإيمان و قبح الكذب الضار و الكفران و منها ما يدركه بالطر كحسن الصدق الضار و قبح الكذب النافع و تارة يقف عن إدراكه إلا بأنباء الشرع كحسن صوم آخر يوم من رمضان و قبح صوم أول يوم من شوال و قضوا بأن الشرع في هذا المعنى مخبر عن هذا المحل لا أنه مثبت فيه حكماً قالوا كالحكيم الذي يخبر بأن هذا العقار حار أو بارد ثم اختلفوا هل الأفعال حسنة و قبيحة لذاتها أو لصفة أو الحسن حسن لذاته و القبح قبيح لصفة تقتضيه أو هي حسنة و قبيحة بوجه و اعتبار و قد أطال أهل السنة الكلام معهم في هذا الأصل و اعتسوا ببيان إبطاله لما أنه أصل أكثر ضلالهم و معتمدتهم فيه على العادة و نظم الدليل الذي أشار إليه المؤلف أن يقال لو ثبت الحسن و القبح بالنسبة إلى الله لكان كل ما يقبح من العباد مجرى العادة يقبح من الله لكن التالي باطل و الملازمة ظاهرة و أما نقى التالي فلأن الله تعالى

قد يضطر عبده و يقره و يعريه و يتركه كالحجم على وضم و السوء منه
بادية و لو عري واحد منا عبده مع تمكنه من ستره و موارات سوءه لكان
ملوما و الرب يفعل من ذلك ما يشاء لا يسأل عما يفعل و هم يسألون و
من الذي يسلب العقول و يضطر المجانين إلى ما يتقي مضرتهم مع القدرة
على أن يكمل عقولهم و كما يقبح الفعل من الخلق و لا يقبح من الله
كذلك يقبح الحكم من الخلق و لا يقبح من الله كالتكليف بالمحال فإنه
يقبح عند القائلين بالتحسين و التقييح و قد كلف الله الكافر بالإيمان مع
علمه بأنه لا يؤمن .

و لا يكون الفعل علة لـ ينال من نفع و ضرر فاعلم
إذ مقتضى البرهان في حكم الأول النفع من إسناده إلى العلل
ذاك علاقة على من فـ كل ميسر لما خـسـق لـ

يعني بالفعل ما يفعله المكلف من طاعة أو معصية و يعني بالنفع
الثواب و بالضرر العقاب و معنى أن الأفعال التكليفية ليست علة عقلية
لاستحقاق ثواب العاملين و تعظيمهم على معنى أنه يجب الثواب و
التعظيم عند وجوبها و استحيل عند عدمها كما في العلل العقلية و كذا
الأفعال التي رتب الشارع عليها فليست سارية مجرى العلل العقلية
حتى يجب العقاب عند وجوبها و لا يجوز العقوب بل مذهب أهل الحق
أنه لا يجب على الله تعالى شيء و أنه إن انعم فيضله و إن انتقم فيعذله
و قال أهل الباطل بوجوب ثواب المطيع على طاعته إذا لم يقارنها محبط
و بوجوب عقاب العاصي على معصية من غير توبة و يدل على صحة ما

قلنا وحوه منها أنه لو وجب الثواب على الله تعالى لما وجد عنه محيدا و
ذلك يوجب كونه مضطرا في فعله غير مختار وقد بان بطلانه و وجب
كونه تعالى فاعلا بالاختيار يحكم ما يشاء و يفعل ما يريد لا يسأل عما
يفعل و هم يسألون قوله إذ مقتضى البرهان البيت أي مقتضى البرهان أن
القديم لا يستند في أفعاله إلى علة و هذا إشارة إلى الوجه المذكور أنما و بيانه
أنه كان لفعله تعالى علة لأوجبه عليه إذ ذاك مقتضى العدة العقابية لكن
التالي باطل و بيانه أن الإيجاب يؤدي إلى قهره و عدم اختياره إذ المختار
هو الذي يتأتى معها تركه و لو كان مقهورا لكان جائزا فينتفي قدمه و
هذا برهان على نفي التعليل في سائر أفعاله تعالى الثواب و العقاب و
غيرهما و قد تقدم ذلك في الكلام على نفي الغرض و يحتمل أن يحمل
كلام المؤلف على نفي تعليل الحكم الأزل و يكون المعنى أن الحكم
الأزلي لا يستند إلى علة و باحث يحمل عليه و إلا كان مسبوقا بالباحث
فيكون حادثا و هذا بين من لفظه إلا أن السياق لا يساعده و على الحمل
الأول فمفسر إسناده يعود على الفعل لا على حكم أي حكم ذي الأزل
و هو القديم أي لا يستند فعله إلى العمل قوله ذاك علاقة البيتين تأكيد
لما قدم أن الأفعال ليست علة الثواب و العقاب و إنما الثواب منه تعالى
فضل و العقاب عدل و الأفعال إمارات على ما أراد بالعد من ذلك و قد
قال صلى الله عليه و سلم ما منكم من أحد ما من نفس منقوسة إلا و قد
كتب الله مكانها من الجنة و النار و إلا قد كتبت شقية أو سعيدة قال فقال
يا رسول الله أفلا تمكث على كتابتنا و ندع العمل فقال من كان من أهل
السعادة فيصير إلى عمل أهل السعادة و من كان من أهل الشقاوة فيصير

إلى عمل أهل الشقاوة فقال إعملوا فكل ميسر إما أهل السعادة فييسرون لعمل أهل السعادة وأما أهل الشقاوة فييسرون لعمل أهل الشقاوة ثم قرأ وأما من أعطى واتقى وصدق بالحسنى فسنيسره لليسرى وأما من كذب واستغنى و كذب بالحسنى فسنيسره للعسرى.

قد جاوز القاضي ورود الأمر	من غير وعد وعيد الوزر
وخالف الإمام والغزالي	والأول الصواب في المقال
فإنه الجاري على الأصول	في مذهب السنية المقبول
إذ الثواب عندهم من فضله	عقاب من عاقبه بعده
وعكس ذا يجوز لولا السمع	قضى بذلك تعادانا النفع

أصل هذا الكلام لأبن التلمساني رحمه الله و ذلك أن الفخر رد الأمر و النهي إلى الإخبار بحلول العقاب و قد سبق التنبيه عليه قال في المعالم و اعلم أن الأمر عدنا عبارة عن الإعلام بحلول العقاب و كذلك النهي قال ابن التلمساني قوله إن الأمر عبارة عن الإعلام بحلول العقاب لا يصح فإن العفو من الله تعالى مؤمل في حق غير الكافر مع تحقق الأمر و قد أبطل على المعتزلة حد الواجب بذلك القاضي يقول لو رد الأمر المخازم بدون الوعد و الوعيد لتحقق الأمر و خالف الإمام و العراقي و ما صار إليه القاضي هو الجاري على قواعد الأشعرية فإن الثواب من الله تعالى فضل و العقاب منه عدل و تعلقهما بالأمر و النهي إحسان الله تعالى في الواقع لا أنهما لازمان له عقلا إنتهى قلت و إنما كان كلام الإمام و الغزالي ينحوا إلى علية الأعمال و إن كانا لم يقصداه من

حيث أن وعد الله ووعيده خيره و خيره لا يجوز فيه خلف فإذا استلزم الأمر ذلك عقلاً فقد استلزم الأعمال الثواب أو العقاب عقلاً وهذا عين مذهب المعتزلة.

سعد من قد حسنت خاتمته شقي من قد قبحت عاقبته
ولا تبدل سعادة السعيد ولا شقاوة الشقي في السديد

يعني أن المعتبر في الوصف بالسعادة والشقاوة إنما هو الخاتمة فمن ختم له بالإيمان هو السعيد وإن كان طول عمره على الكفر والشقي من مات على الكفر وإن كان طول عمره على التصديق وهذا لقوله عليه السلام السعيد من سعد في بطن أمه والشقي من شقي في بطن أمه قوله ولا تبدل سعادة السعيد البتة يحتمل أن يريد لا تبدل في علم الله وقضائه ويحتمل أن يعني بالتبدل المحو من اللوح المحفوظ أو غيره من صحف الملائكة بناء على ما روى عن ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم قال يحو الله ما يشاء ويثبت إلا السعادة والشقاوة ويؤيد أن الأول مراد المؤلف قوله بعد كالرزق والأجل.

كالرزق والأجل وهو واحد ولو يقتل ما لـ ذلك زائد
والرزق ما يسسه انتفاع الخلق ولو جرى ما في المقال الحق
وخلق رغبة بهما التسعير بالرخص والفلا جرى التفسير

يعني أن الرزق والأجل لا يتبدلان في علم الله وقصائه كالسعادة والشقاوة مما قدر للعبد من رزق أو أجل أو غيرهما أدركه لا محالة وحصص الأربعة بالذكر لحديث فرغ ربك من أربع قوله وهو واحد البيت الأجل عرفا هو منتهى زمان الحياة ومن قتل فأجله وقت قتله لا غير وهو ما علم الله موته فيه قال تعالى لو كنتم في بيوتكم لبرز الذين كتب عليهم القتل إلى مضاجعهم ونقل عن الكعبي أن للمقتول أجلين القتل والموت وأنه لو لم يقتل لعاش إلى أحله الذي هو الموت قال ابن التلمساني وزعمت المعتزلة أن من قتل مظلوما لم يمت بأجله لأن الله تعالى نهى عن قتله فهو لا يكون مريده وهذا أصل قد أبطلناه وقد حققنا أن الله تعالى مرهيد لكل ممكن قوله والرزق ما به إنتفاع الخلق البيت مذهب الأشاعرة أن الرزق هو ما ينتفع به سواء كان حلالا أو حراما وقالت المعتزلة لا يكون الرزق إلا حلالا وقالوا إن الحرام ليس من رزق الله للعبد وهو مبني على أصلهم الفاسد في التقيح العقلي ويلزمهم أن من لم يأكل في عمره إلا الحرام لم يرزقه الله شيئا ويرده قوله تعالى وما من دابة في الأرض إلا على الله رزقها قوله وخلق رغبة البيت قال الشيخ ابن عرفة السمر حال عوص متمول بأمر في قتله وكثرته وفي كونه مجرد خلق الله الرغبة في الشيء وعنه أو بفعل العبد نقل في الإرشاد ص أهل السنة والمعتزلة قائلا في خلق الأعمال إبطاله إنتهى ونص الإرشاد السمر يتعلق بما لا اختيار للعبد فيه من عزة الوجود والرخاء وصرف الهمم والدواعي وتكثير الرغبات وتقليلها وما يتعلق منها باختيار العباد فهو أيضا فعل الله تعالى إذ لا مخترع سواء وأطلق المعتزلة القول

بأن التسعير من أعمال العباد صح منه و المتعلق باختيار العبد كإضافة
السبل و منع التبائع و إدخار الأجتناس و المواضعة على تقدير الأثمان و
تقدير كلام المؤلف و خلق الله رغبة بها التسعير و هذا لما سبق أب الخلق
و الإختراع مختص بالله عز و جل فلزم أن يكون السعر هو الله و الرغبة
شاملة للرغبة في الأغراض و بها الرخص و الرغبة في المعوضات و بها
العلاء و يحتمل أن يكون المراد الرغبة في المعوضات و يكون حذف
المعطوف أي و خلق رغبة و زهد أو بالرخص يتعلق بالتسعير و يحتمل
أن يتعلق بالتقدير أي جرى القدر و سبق العلم بالرخص و الغلاء الذي
هو السعر أو جرى بين الناس تقدير الأعواض بالقلة و الكثرة بسبب
الرخص و الغلاء و هذا أنسب لأن الكلام في فاعل السعر لا في جريان
القدرية و الله تعالى أعلم.

فصل من الجائز بحث الرسل	يخلق معجز لهم له مثل
منها الشقاق القمر الذي وقع	و الماء من بين الأصابع نبع
للمصطفى محمد خير النوري	عيسى و مع موسى بنشر ما ترى
مثل الذي ثبت من إحياء	مع براء الأمراض بلا دواء
و مثل إخراج اليد البيضاء	و خلق الحجر بلا امتراء
الخلافت تقتض للحال	و اتققت في واضح للدلالة

الرسالة اختصاص بسماع وحي من الله بواسطة ملك أو دونه
مع الأمر بالتليغ و الرسول إنسان أوحى إليه و أمر بالتليغ بحلاف
النبوة و النبي فهما ما تقدم بحذف القيد الأخير فهما أعم هذا هو

التحقيق و قيل غير ذلك و ذهب أهل الحق أن الرسالة محكمة تفصل الله تعالى بها و أوجبتها المعتزلة عقلا على أصلهم في جوب مراعات الصلاح و الأصلح و منعها البراهمة عقلا ولا يخفى فساد المدعين أن حقق ما تقدم من إبطال أهل التحسين و التقييع و مراعات الصلاح و الأصلح قوله بخلق معجز لهم الباء تحتمل المصاحبة و الآلة مجازا أو المعجز من أعجز فقال بالتوكيد صفة للفعل أو الأمر أو التأنيث و هو الكثير الآية الدالة على صدق النبي أسند الإعجاز إليها مجازا لوقوعه عندها قوله اختلفت البيت يعني أن تنوع المعجزة كالقرآن لمحمد صلى الله عليه وسلم و قلب المعصى ثعبانا لموسى وإحياء الموتى وإبراء الأكف والأبرص لعيسى عليهما الصلاة والسلام لحكمة اقتضت ذلك وهي المبالغة في الإعجاز وإزالة النفس عنهم عليهم السلام وذلك أن الغالب في زمن موسى عليه السلام السحر والغالب في زمان عيسى عليه السلام الطب والغالب في زمن محمد صلى الله عليه وسلم البلاء فكانت معجزة كل واحد قريبة في الظاهر من النوع الغالب على أهل زمانه أعني الذين نشأ فيهم ذلك النبي حتى لو أتى بما هو بعيد من النوع الغالب على أهل زمانه لادعوا ذلك بما يتوصل إليه بالتعليم لو إعتني به بخلاف النوع الغالب فإنه أبلغ في الإعجاز وأقرب للتسليم وأقطع للعذر فقوله لمقتضى للحالة أي الأمر إقتضى حالة اختلافها وذلك الأمر كونها أبلغ في المعجز وأقطع للعذر كما قدمنا و مثل جمع مثال بالآلف والنشر الإظهار وخص الإنشفاق بوصف الوقوع لثبوته بالقرآن.

وذلك امر خارق للعادة	وان نتج حالة معتادة
ما هو للرسول بالحق	ذا القول قد وصف بالشهور
عليه قبل لقصر الرسول	وله وجه ما به القول
بل هو فعل الله غير مكتسب	له شروط باعتبارها استتب
وهي اقتران بالتحدي سلم	من المعارض ووقف فلزم
فيعلم الخلق بذي الدلالة	صدق الذي قد ادعى الرسالة

يعني أن المعجزة أمر خارق للعادة غير مكتسب مشروط باقتران التحدي وهدم المعارضة و موافقته لدعوى المتحدي فقوله أمر يعم الوجود والعدم فإن المعجزة كما تكون فعلا تكون عدم فعل كالتحدي بالعصمة من إداية الخلق كما قال عليه السلام قد عصمني ربي و كما قال نوح عليه السلام ثم اقضوا إلي ولا تنظرون ومثله إذا قال المتحدي المدعي للنبوة و آياتي أن لا يقوم أحد في هذا الإقليم مدة ضربها و لهذا الشيخ أبو الحسين المعجزة فعل أو ما يقوم مقام الفعل و زعم إمام الحرمين أن المعجزة لا تكون إلا فعلا و أجاب على الأمثلة السابقة بأن القعود المستمر على خلاف العادة في مثل آياتي لا يقوم أحد هو المعجز و كذا يقول أن الترك على خلاف المعتاد في المثالين الآخرين هو فعل و هو معجز ورده الإمام السنوسي بأن التحدي لم يقع ما ذكر و إنما وقع على العرض بعدم الفعل و أيضا لو تحدى بني بأن يعدم الله تعالى هذا الحبل العظيم لكان المتحدي به ها هنا عدما والعدم الإضافي عند الإمام ليس بفعل تؤثر فيه القدرة فلا يمكنه الجواب بذلك و احترز بقوله خارق من

المعتاد فإنه يستوي فيه الصادق والكاذب ثم ذكر قولين في إشتراط أن لا تكون المعجزة مكتسبة وأن المشهور الأول وقد ذكرهما ابن دهاق في شرح الإرشاد ومثله بتلاوة النبي صلى الله عليه وسلم وبظير ذلك أيضا المشي على الماء والتعلق في جو السماء إذا وقع التحدي بهما فإن تلك الحركات هي فعل الله تعالى وهي أيضا مقدورة للعباد بمعنى أن القدرة الحادثة تتعلق بها بلا تأثير وعلى الأول تكون معجزة للقرآن في نظمه المخصوص وإطلاع النبي صلى الله عليه وسلم على ذلك دون سائر الناس وكلا الأمر مبین ليس من فعله ولا كسبه وفي تشهير المؤلف للقول الأول نظر فإن الذي يظهر من كلام غير واحد العكس وقد يجاب بأن المؤلف لم يجزم بتشهيره وإنما حكى أنه وصف بالمشهور ولعل مراده أن بعض الناس بشهره وإن كان جلهم على خلافه قوله وله وجه هو بحذف الصلة إذ يكسر الورد بإثباتها يعني القول بأنه يصح بأن يكون المعجز مقدورا وجهه وجهه كونه خارقا على وفق الدهوى فلا يقدح في دلالة كونه مقدورا لاسيما على ما نقول معشر أهل السنة من أن العبد لا يؤثر وأن فعله مخلوق لله تعالى وأن العبد في الحقيقة مجبور قوله ما به أقول أي ما أقول بهذا القول وهو أن المقدور يكون معجزة وإن كان له وجه قال السيد في شرح المواقف وشرط قوم في المعجز أن لا يكون مقدورا للنبي إذ لو كان مقدورا كصعوده إلى الهواء ومشيه على الماء لم يكن نازلا منزلة التصديق من الله تعالى وليس بشيء لأن قدرته مع عدم قدرة غير معجز قوله شروط إلى أخره ذكر للمعجزة أربعة شروط وبعضهم جعلها أركاناً والأمر في هذا قريب الأول أن

يكون مقارنا لدعوى الرسالة إحترازاً عما وقع بدون دعوى أو بدعوى غير
دعوى الرسالة كدعوى الولاية وبهذا القيد تتميز المعجزة عن الكرامة
ولا يحرج ما وقع غير مقارن بأن تقدم أو تأخر الثاني أن يكون متحدي
به قبل وقوعه بأن يقول أية صدقي كذا إحترازاً عما وقع بدون تحدي به
كالإرهاص و نحوه أو لا تحدي به لكن بعد وجوده و التحدي طلب
المعارضة و أصله في الخداء أن يتبارى فيه الحاديان و نقول تحديت فلانا
إذا واريته و نازعته الغلبة و هو عبارة عن قول النبي أية صدقي كذا و
ليس من شرط التحدي أن يقول لا يأتي أحد بمثلها بل يكفي أن يقول
أيأتي أن يفعل الله كذا فيفعله له في إجابة دعواه دليل على صدقه في
مقالته نعم تعذر صدورها من مثله إذا كان يفي معارضته لا بد له لأجل
التحدي بل لأجل ثبوت الاختصاص فإن المعجزة لا بد أن تكون مختصة
بالنبي الثالث السلامة من المعارضة إحترازاً عن السحر و الطلسمات و
الخواص و العرائم و نحو ذلك لأنها تمكن فيها المعارضة و هذا على أن
السحر و ما بعده خارق و سيأتي الكلام عليه ثم المعجزة إن ادعيت
معينة فشرط المعارض مماثلة لها و إن كانت غير معينة فقال سيف الدين
الأمدي أكثر أصحابنا إشتراط المماثلة والذي إختاره القاضي أن المماثلة
غير مشروطة و هو الحق الرابع أن تكون موافقة لدعواه غير مكذبة فلو
قال معجزتي أن أحيي ميتاً ففعل خارقاً آخر لم يدل على صدقه فلو قال
معجزتي أن ينطق هذا الضب مثلاً فقال إنه كاذب لم يعلم به صدقه بل
يعلم به كذبه نعم لو قال معجزتي أن أحيي هذا الميت فأحياه فكذبه
و حر من حيله ميتاً فنقل عن القاضي أنها ليست معجزة و الحق أنها

معجزة لأن المعجزة إحياء وقد حصل وهو بعد ذلك مختار في التصديق والتكذيب بخلاف الضب واليد ونحوهما قوله استتب يقال استتب الأمر إذا تهيأ وتيسر والباء في بالتحلي للمصاحبة وحذف متعلق الإقتران لدلالة السياق أي اقتران بدعوى الرسالة.

فالأكثرون إنما عاديها وقيل فيها أنها عقليها

وذلك الأقوال في المواضع للشيخ والقاضي بلا منازعة

إعلم أن المعجزة لا تكون من جملة الأدلة السمعية إذ يستحيل أن تثبت صحة الأدلة السمعية قبل ثبوت دلالة المعجزة ثم اختلف الأئمة بعد ذلك في وجه دلالتها على ثلاثة أقوال الأول أن دلالتها عقلية وإليه قال الأستاذ قال لأن خلق الله تعالى لهذا الخارق على وفق دعواه أو تحديه مع المعجز عن معارضته وتخصيصه بذلك يدل على إرادة الله تعالى لتصديقه كما يدل اختصاص الفعل بالوقت المعين على إرادته تعالى لذلك بالضرورة فقد جعلوا للتصديق في هذا القول صفة للخارق الواقع على الوجه المخصوص مع جواز أن يمرى الخارق عن صفة التصديق بامعتماد شرط من شروط المعجزة فصارت صفة التصديق للخارق الحادث كسائر صفات الأفعال الحادثة وقد علمت أن إتصاف الحادثة بصفة بدلا عن نقيضها الجائز يدل عقلا على إرادة الماعل وهو البارى تعالى لذلك الثاني أن دلالتها وضعية كدلالة الألفاظ بالوضع على معانيها قال إلا أن الموضحة تعرف بصحيح يدل على التواضع كما لو قال الشخص إن فعلت كذا فاعلم بذلك قصدي في طلبك ففعل

ما وضعه عليه فإن من وقعت معه المواضعة بفهم طله على حسب ما
واضعه عليه وقد تعرف المواضعة بصريح من أحد المتواضعين و فعل من
الثاني من غير أن يسمع كلامه فإذا قال شخص في محفل فجلس الملك
وقد تأردر مجلسه بجمع أنا رسول الملك إليكم و آيتي أنه يخرق عاداته
و هو يبرأى من الملك و مسمع ثم قال أيها الملك إن كنت صادقاً فخرق
عاداتك و قم و اقمه فأجابه إلى القيام كان ذلك كالتصريح بالمواضعة
على أن يخرق عاداته بقيامه يدل على إرساله و هذا أن الرأيان راجعان إلى
قول واحد و هو أن الدلالة عقلية و إنما اختلف في تقدير ذلك الثالث أن
دلالتها عادية كدلالة قرائن الأحوال على تحجل الخجل و وجل الوجمل
و خوف الخائف قالوا فإن خلق الله تعالى للخارق على الوجه المفروض
يدل على صدقه بالضرورة عادة فعلى الرأيين الأولين يستحيل عقلاً
صدور المعجزة على يد الكاذب لما يلزم على الأول من نقض الدليل
العقلي و على الثاني من الخلق في خبره تعالى لأن حكم المواضعة في
الفعل حكم الكلام الصريح و يجوز على الثالث ظهور المعجزة على يد
الكاذب و لا يكون العلم حينئذ حاصلًا بشيئته و إلا انقلب العلم جهلاً
إلا أنه سبحانه تفضل بعدم خرق العادة في هذا الأمر فلم يظهر المعجزة
قط على يد كاذب بل عاداته سبحانه أن يفضحه.

لا فرق بين غائب و من حضر	إذا قواشرت لغيره بالخبر
و يحصل العلم به عن سوي	كمثل ما يحصل من لفظي
قد علمت يدين مصححات	جاءت عن النبي و الآيات

يعني أن المعجزة يحصل بها تصديق من ظهرت على يده لم حاصر
 الخراف وشاهده ولم غاب عنه إذا تواتر عنده ذلك ثم التواتر لمظني وهو أن
 يتفق الساقول في اللفظي والمعنوي كالقرآن ومعنوي وهو أن يختلف الساقول
 مع بلوغهم مبلغ التواتر في الجزئيات المخبر بها وتشترك تلك الأخبار مع كثرتها
 في معنى أجل أو لازم كشجاعة علي وسخوة حاتم إنه يحصل العلم بالمشترك
 لأن راوي الخبر بالمطابقة راوي الكل بالتضمن أو الالتزام فإذا حكى شخص أن
 حاتما أعطى فرسا وحكى آخر أنه أعطى جملا وحكى آخر أنه أعطى ثوبا و
 آخر دينارًا فإن لم نعلم شيئًا من تلك القضايا بعينه فهم لم يختلفوا فيما
 تضمنته تلك القضايا من وجود حاتم وكذا نقول في شجاعة علي وكذا معجزة
 النبي صلى الله عليه وسلم سوى سور القرآن المرضي عند المحققين أنها أو
 أكثرها بلغت أحادًا لكن مجموع ما بلغ منها بالأحاد بعيد العلم قطعًا لأحاديها
 في معنى الإنخراق وأما انشقاق القمر فقد جاءت به الآيات من الكتاب العزيز
 بظاهر لا يحتاج فيه إلى تأويل فصح تواتر الفرق بين المعجزة والآية أن الآية
 تدل على صحة ما جاء به وإن لم يتحد بها والمعجزة مشروطة مع التحدي.

نبينا أصلامه كثيرة	ثم تحصي من كثرتها خطيرة
أعظم ما جاء به القرآن	صجز الخلاق له برهان
قد احصى حسن فنون العلم	والغيب والألأيا بدع النظم
في الظرف إلا غي من البلاغة	ثم يستمع خلق له مصاغه
قد أصجزت بلاغة القرآن	مصساقع اليديع واليمينان
وآخر من شقائق النصيحة	مما لهم نظم يدي الملاحة

لبيت ﷺ معجزات كثيرة أنهاها بعضهم إلى ألف ومهم من بينها إلى ثلاثة آلاف ونيف وعجز عن إحصائها لما رآها تزيد على ذلك وقال الإمام أبو عبد الله السنوسي تزيد على ألف بل على عشرة آلاف عما لا يعلم علمه إلا الله تعالى وأعظم معجزاته ﷺ وأفضلها القرآن العظيم ومريته على سائر المعجزات من وجوه عديدة منها أنه عليه السلام تلفظ به مكتسبا فكان له بكل حرف عشر حسنات إلى ما شاء الله من التضعيف كما جاء في الخبر وكذلك لأمنه إذا تلفظوا به بحلاف سائر المعجزات كقلب العصا وإحياء الموتى فإنها لا تدخل تحت كسب ومنها أنه تحدى به جميع العقلاء من أهل الأرض والسماء فدليله قوله وادعوا من استطعتم من دون الله إن كنتم صادقين ومنها أنه تحدى به مع طول الأيام إلى القيامة إذ لم يعين به وقتا عن وقت كما يعين به جيلا عن جيل وليس سائر المعجزات كذلك بل أعربت عن صدق صاحبها ثم انصرفت في زمانها ومنها أنه عين المعجزة عين الحكم عين الحكمة فأعرب عن صدق صاحبها وبقيت ثمرته نجيبها إلى الأبد ومنها حفظه من التبديل والتعيير الذي وقع في سائر الكتب فلو بدل أو غير لبطل العلم والحكم كما بطلا في غيره من الكتب قال تعالى واتل ما أوحى إليك من ربك لا مبدل لكلماته ومنها أنه أثبت سائر معجزات الأنبياء على القطع لكونه لم يدخله الريب والتبديل فكأنك ترى عيسى يرى الأكمه والأمرص ويحيي الموتى وكأنك ترى موسى يفلق البحر ويحرق يده بيضاء وقلب الخشب حية تسعى وكذلك صالح في حروح الساقة من الصخرة وإبراهيم وناره الجحيم ونوح وريحه العقيم إلى

غير ذلك قوله عجز الخلائق له برهان ضمير له يعود على السي عليه السلام وهذا إشارة إلى نظم الدليل على نبوته وهو أن يقال محمد عليه السلام ادعى الرسالة وظهر الخارق على وفق دعواه مع المعجز عن معارضته و كل من كان كذلك فهو رسول لله ينتج محمد رسول الله عليه السلام أما الصغرى فهي معلومة بالتواتر الذي ينقله الموافق والمخالف والتواتر يفيد العلم ضرورة على الصحيح حسبما تقرر في أصول الفقه وأما دليل الكبرى فقد تقدم وجه دلالة المعجزة قال الإمام أبو حامد في كتاب الإقتضاء و في إثبات نبوة محمد عليه السلام فالمعجزة طريقان الأولى التمسك بالقرآن فإننا نقول لا معنى للمعجزة إلا ما يقترن بتحد النبي عند استشهاده على صدقه على وجه يعجز الخلق عن معارضته وتحديه على الكذب مع شغفهم في الفصاحة وإغراقهم فيها متواتر و عدم المعارضة معلوم إذ لو كان لظهر فإن أراذل الشعراء لما تحدوا بشعرهم وعرضوا أظهرت المعارضة والمناقضات الحارية بينهم فإذا لا يمكن إنكار تحديه بالقرآن ولا يمكن إنكار إقتدار العرب على طرق الفصاحة ولا يمكن إنكار حرصهم على دفع نبوته بكل ممكن حماية لدينهم ودمهم ومآلهم وتخلصا من سطوة المسلمين وقهرهم ولا يمكن إنكار عجزهم لأنهم لو قدروا لفعلموا فإن العادة قاضية بالضرورة بأن القادر على دفع الهلاك عن نفسه يشتمل بدفعه ولو فعلوا لظهر ذلك ونقل فهذه مقدمات علم بعضها بالتواتر وبعضها بحري العادة فلا حاجة إلى التطويل صح من الإقتضاء وأعلم أن من المكبرين لنبوة محمد عليه السلام اليهود وقد استقصينا الرد عليهم في الشرح قوله قد احتوى البيت قال في بغية الطالب و اعلم أن من تأمل

القرآن و جده مشتملا على العلوم المهمات في الدين المعتبر إليها في صلاح السيرة والسريرة والمباحث و علم الأخلاق و شرح ما يحتاج إليه من الأحكام في النظام كالزواج المفضية إلى حفظ الإيمان و الأبدان و العقول و الأنساب و الأموال و ما يحصل الغرض على أقرب حال كشرح البياعات و الإجازات و النكاحات و تفاصيل أحكامها و شرح أنواع العبادات الموصلة إلى محبة المعبود كما قال ﷺ لا يزال العبد يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه الحديث و على تصفية الباطن كالتهذيب من الكبر و العجب و الحسد و الرياء و تحقيق اليقين و الإخلاص و التخلص عن الأخلاق الدميمة و التحلي بالأخلاق الكريمة و علم أحوال القرون الماضية من قصص الأنبياء لحصول الاعتبار و الإلتعاط و الوقوف على آيات الله فيمكن أن يكون إعجازه من هذا الوجه مع أسلوبه و نظمه و الله أعلم قوله في الطرف الأعلى من البلاغة إلخ الفصاحة يوصف بها الكلمة و الكلام و المتكلم فمعناها في الكلمة خلوصها من تنافر الحروف و الغروب و مخالفة القياس اللغوي و في الكلام خلوصه من تنافر الكلمات و ضعف التأليف و التعقيد مع فصاحتها و في المتكلم ملكة يقتدر بها على التعبير بالفصيح عما يقصده من كلمة أو كلام و البلاغة يوصف بها الأخيران فقط فالبلاغة مطابقتها لمقتضى الحال مع فصاحتها و في المتكلم ملكة يقتدر بها على تأليف كلام بليغ و نظم القرآن عبارة عن تأليف كلماته مترتبة المعاني متناسقة الدلالة على حسب ما يفرضه العقل لا توأليها في النطق و ضم بعضها إلى بعض كيف اتفق و يطلق أيضا نظم القرآن على أسلوبه و نوعه و مهأحه الخارج

عن كلام العرب في خطبهم وأشعارهم و سائر صنوف كلامهم و
 للبلاغة طرفان أعلى و هو ما يقرب منه كلاهما حد الإعجاز أما الأول
 فهو أن يرتقي الكلام في بلاغته إلى أن يخرج عن طوق اليسر و يعجزهم
 عن معارضته و أما الثاني فيشارك الأول في الإعجاز و عدم المعارضة
 قال السعد و لا يخفى أن بعض الآيات أعلا طبقة من البعض و إن كان
 الجميع مشترك في امتناع معارضته و أما الطرف الأسفل من البلاغة
 فهو ما إذا غير الكلام عنه إلى مرتبة هي أدنى منه التحقق عند البلغاء
 بأصوات الحيوانات تصدر عن محالها بحسب ما يتفق من غير إعتبار
 اللطائف و الخواص الزائدة على أصل المراد و بين الطرفين مراتب كثيرة
 بعضها أعلى من بعض و قد أجمع المسلمون على أن القرآن معجز و هو
 معجزة النبي ﷺ العظمى التي تحدى بها على الكافة و اختلفوا في
 تعيين الوجه المعجز الذي تحدى به منه و إن اشتمل على وجوه من
 الإيجاز على أقوال أحسنها ما اختاره القاصي و إمام الحرمين أن ذلك
 الوجه هو مجموع البلاغة و الأسلوب الخاص و انظر باقي الأقوال في
 الشرح قوله لم يستطع خلق له مصاغة ضمير له عائذ على الله و ضمير
 مصاغة يحتمل عوده على الطرف الأعلى أي لم يقدر أحد من خلق
 الله على صوغ الطرف الأعلى و نظمه و يحتمل عوده على القرآن على
 حذف المضاف أي لم يقدر أحد من خلق الله على صوغ مثل القرآن و
 هذا لكونه في الطرف الأعلى و المصاقع البلغاء جمع مصقع بكسر الميم و
 الشقاشق القصحاء من شقشق الفعل إذا هدر و باء بذى الملاحاة طرفية
 أو للمصاحبة.

وما خلق الكمال بالتخصيص — يقنيه ذا الوصف عن الدليل

قد اصبحت السنة الألف — بالصدق في الوحي وفي الإرسال

يعني أن من نظر في كمالاته ﷺ و تأملها بطريق التمهيل
كماء ذلك في إثبات أنه ﷺ نبي الله و رسوله عن النظر في
المعجزات فشاهده منه ﷺ قال السعد و قد يستدل أرباب البصائر
على نبوته بوجهين أحدهما ما تواتر من أحواله قبل النبوة و
حال الدعوة و بعد تمامها من أخلاقه العظيمة و أحكامه الحكيمة
و إقدامه من حيث يحجج الأبطال و وثوقه بمصمة الله تعالى له
في جميع الأحوال و ثباته على حاله لذا الأحوال بحيث لم يجد
أعدائه مع شدة عداوتهم و حرصهم على الطعن فيه قطعنا و لا
إلى القدح فيه سبيلا فإن العقل يحزم بامتناع اجتماع هذه الأمور
في غير الأنبياء و أن يجمع الله هذه الكمالات في حق من يفترى
عليه ثم يمهله ثلاثا و عشرين سنة ثم يظهر دينه على سائر الأديان
و ينصره على أعدائه و يحيي أثاره بعد موته إلى يوم القيامة و
ثانيهما أنه ادعى ذلك الأمر العظيم بين أظهر قوم لا كتاب لهم و
لا حكمة معهم و بين لهم الكتاب و الحكمة و علمهم الأحكام و
الشرائع و أتم مكارم الأخلاق و أكمل كثيرا من الناس في الفضائل
العلمية و العملية و نور العالم بالإيمان و العمل الصالح و أظهر
الله دينه على الدين كله كمال وعده و لا معنى للنبوة و الرسالة
سوى ذلك.

نبينا أوصافه السنية هو بها الأكمل بها في البرية

يعني أن نبينا ﷺ أفضل الخلق قاطبة وذلك لما فيه من الأوصاف السنية التي لا توجد مجموعة في غيره ﷺ وقد قال أنا سيد آدم ولا محرو ومذهب أكثر أهل السنة أن الأنبياء أفضل من الملائكة وعلى القول الآخر فهو ﷺ خارج من ذلك ومن نظر في شفاعته الكبرى وما ثبت له فيها من المرايا عرف شفوته وعلو منزلته على كل المخلوقات جملة وتفصيلا ﷺ.

و نقط أحرف اسمه دلائل	على الفواضل كذا الفضائل
ذلك ثلاثمائة و عشرون	واربع قد صار هذا القدر
لترسل مع تضمين الأنبياء	و نقط قنوين ثلاثمائة
صدتهم قد قيل أربعون	وعشرة مجموعهم خمسون
السبعة الأبدال والأوتاد	ثلاثة قطبهم العباد
لا بعد في فعل الإله الماجد	أن يجعل العالم في ضمن الواحد

قال في بغية الطالب تنبيه لما مضت روح النبي ﷺ في جسده أدرجت في داته جميع السنوات والولايات بيان ذلك أن عدد الرسل كما تقدم ثلاثمائة و ثلاثة عشر كلهم في ضمن الرسول و هذا العدد من الرسل عداد اسمه عليه السلام عجت فيه جميع شرائع الرسل و أخلاقهم و طباعهم الكريمة و بيان ذلك أن عدد حروف اسمه الطاهرة والباطنة أربعة عشر حرفاً لأن هجاء الميم ثلاثة أحرف ميم و ياء و ميم و الحاء حرفان حاء و ألف و الميمان المضعفان ستة أحرف و الدال ثلاثة دال و ألف و لام فإذا أعددت نقطها حصل لك ثلاثمائة و أربعة عشر

نقطة و ذلك أن نقط كل واحد من الميمات أربعون فالسنة نقطها مائتان
و أربعون و كل ياء من الياءات الثلاثة عشرة فالثلاثة نقطها ثلاثون ثم
نقط اللام ثلاثون فالمجموع ثلاثمائة و نقط الحاء ثمانية و الدال أربعة و
لكل واحد من الألفين نقطة واحدة فقد كمل العدد المذكور و الثلاثمائة
و الثلاثة عشرة عدد الرسل الجامعين للنبوة و الرسالة و الرابعة عشرة
لمقام الولاية و هو مفرق على جميع الأولياء و التابعين للأنبياء و إن قلنا
عدد المرسلين ثلاثمائة و أربعة عشر صار عددهم مأخوذا من العدد كله
و يستنبط من التنوين اللاحق بأحر الاسم عند إعرابه عدد الأولياء و
أوتاد الأرض نفعا الله ببركاتهم و هم أربعون من الأولياء و سبعة من
الأبدال و ثلاثة من الأوتاد فهم خمسون على عدد نقط النون و قيل هم
سبعون رجلا من الصالحين و سبعة من الأولياء و ثلاثة من الأبدال
و واحد يسمى الغوث و القطب إذا مات رد مكانه واحد من الثلاثة و
إذا مات واحد من الثلاثة رد مكانه واحد من السبعة و إذا مات واحد
من السبعة رد مكانه واحد من السبعين و إذا مات واحد من السبعين
رد مكانه واحد من سائر المؤمنين و الله أعلم صحبه قلت و حاصل
كلامه أنه أخذ العدد المذكور من نقط حروف أسماء الحروف التي
تألف منها الاسم الكريم لا من نفس حروف الاسم المنطوق بها إذ هي
بدون التنوين اثنان و ثلاثون و مائة و مع التنوين اثنان و ثمانون و مائة و
لأجل أنه اعتبر حروف الأسماء و بعض تلك الحروف لم ينطق به قسم
الحروف المعبرة في العدد إلى ظاهرة و باطنة و تقريره الثاني في قوله و
إن قلنا عدد المرسلين إلى آخره هو الجاري على ما في النظم و المواصل

جمع فاضلة و هي النعمة و الفضائل الكمالات جمع فضيلة أي على
دوي القواصل و الفضائل و المعنى أن الرسل و الأنبياء و الأولياء دوا
قواصل و فضائل ففضائلهم كمالاتهم و أوصافهم الجميلة و قواصلهم ما
لهم على الخلق من النعم الدينية و الدنيوية فاستحقوا الحمد و الشكر
لذلك أي قواصلهم نعم الله عليهم و أشار بقوله مع تضمن الأنبياء إلى
الإسم الكريم كما يدل على عدد الرسل و عدد الأولياء و يتضمنهم
كذلك أيضا يدل على الأنبياء و يتضمنهم و هذا لأن الرسول أخص
من النبي و متضمن الأخص متضمن الأعم و المراد بالواحد الذي جعل
العالم في ضمنه هو نبينا محمد ﷺ كما وقع التنبيه على ذلك باسمه
الكريم و أطلق العالم مجازا على الرسل و الأنبياء و الأولياء لكونهم
أشرف العالم و البعض المعبر بهم و الله تعالى أعلم.

الله قد أسرى هذا النبي	بجسمه و روحه الزكي
ليلا من أصل المسجد الحرام	لمسجد الأقصى الذي بالشام
ثم على من ذلك السماوات	مظلمة على عظيم الأيات
مر بما هيها من القبينين	و من ملائكة بها قريبين
فرحبوا به على القمام	و حق ذا السيد الأثام
و قد رأى الله برأي الأشعري	أسمعه كلامه و هو جـري

لا خلاف بين المسلمين في ثبوت الإسراء للفرآن و الأحاديث
الصحيحة و اختلف هل كان في النوم أو في اليقظة على أربعة أقوال الأول
لعائشة رضي الله عنها أنه كان في النوم الثاني مذهب الجمهور أنه أسرى

بجسده في اليقظة بدليل قوله إلا فتنة للناس ولو كانت حليلة لما افتتوا
ولما قالوا يرغم محمد أنه أتى بيت المقدس ورجع إلى مكة من ليلة و
الغير تطرد شهرا مقبلة و شهرا مدبرة و لو كان في النوم لما استعدوه
لأن البائم لا ينكر في حقه ذلك و قد ذكر ﷺ عما وقع له في مسيره ما
دل على أن ذلك وقع في اليقظة القول الثالث أن الإسراء كان مرتين في
النوم و في اليقظة و أن إسراء النوم تدريب لليقظة لأن الإسراء عظيم
أمره كما ابتدأت نبوته بالرؤيا الصالحة ليسهل عليه حمل أعباء النبوة
في اليقظة فإن أمرها عظيم و هذا القول يجمع بين الأحاديث الواردة في
هذا الباب القول الرابع أنه أسرى بجسده إلى بيت المقدس في اليقظة
ثم عرج بروحه إلى فوق سبع سماوات و في الإسراء أحاديث في بيان
كيفيته و بيان ما لقى من الرسل عليهم الصلاة و السلام و بيان كيف
فرضت الصلاة حيثذ إلى غير ذلك مما ورد فيه و أكثر ذلك مشهور
في الصحيحين فلا نطيل به و اختلف هل رأى النبي صلى الله و عليه
وسلم ربه ليلة الإسراء فأنكرته هائشة و جماعة من الصحابة و التابعين
و المتكلمين و اثبت ذلك ابن عباس و قال إن الله اختصه بالرؤية و
موسى بالكلام و إبراهيم بالخلعة و أخذ به جماعة من السلف و الأشعري
و جماعة من أصحابه و ابن حنبل و كان الحسن البصري يقسم لقد رآه و
توقف فيه جماعة و قيل رآه بعين قلبه و كذلك اختلف هل سمع الكلام
ليلة الإسراء فأثبت ذلك ابن عباس و جماعة من السلف و الأشعري في
جماعة من المتكلمين محتجين بقوله تعالى فأوحى إلى عبده ما أوحى
قالوا معناه دون واسطة و نفاه جماعة قالوا و المراد بالعبد جبريل عليه

السلام أو محمد صلى الله عليه وسلم ولكن الموحى إلى محمد ﷺ
جبريل عليه السلام قوله مر بين فيها من النبيين هم آدم وعيسى و
يحيى ويوسف وإدريس وهارون وموسى وإبراهيم عليهم الصلاة و
السلام ثم يحتمل أنه لقي الأرواح إلا عيسى عليه السلام ويحتمل أنه
لقي الأجساد ولا ينافي الأول وصفه ليوسف بالحسن لأن الصحيح في
الروح أنها جسم لطيف فتوصف بالحسن كما يوصف الجسد.

فصل ظهور خارق كرامة	يجوز للموصوف باستقامه
غير نبي مثلها الإلهام	وبالنبوة له اختصاص
كأية وخارق المعونة	كمثل ذي الكرامة المصونة
لقضي له بصحة في الحال	بلا تردد ليس في المال
وقوعها مستلزم الجسواز	لم تلبس بصور الاصحاز

المحققون على أن خوارق العادات تنقسم إلى سبعة أقسام
معجزة و هو ما يظهر على يد الرسول تصديقا له و كرامة و هي ما
يظهر على يد الوالي و إعانة و هي ما يظهر من قبل عوام المسلمين
الذين لم يصلوا إلى درجة الولاية ليخلصهم الله تعالى بها أو يخلصهم
على أيديهم من محن الدنيا و مكارهها و إهانة و هي ما ظهر على
يد مسيئة مثلا من ضد ما يقصد إليه كدعائه لأعور أن تصير عينه
العوراء صحيحة فصارت عينه الصحيحة عوراء و إرهاب و هو ما
يظهر من الخوارق قبل دعوى النبوة مقدمة لها و تأسيسا لأمرها و
استدراج و هو ما يظهر من الخوارق على يد لم يستقم ديه و إنتلاء و

هو ما يظهر من الخوارق على يد من يقصد به إضلال الخلق كالجدجال أو نحوه و السحر قسم ثامن على القول بأنه خارق و مذهب المحققين جواز وقوع الخوارق كلها على يد الولي باختياره و بغير إختياره و أن الفرق بين الكرامة و المعجزة ما قدمنا أولا من دعوى النبوة و عدمها و الولي إنما يظهر على يده ما يظهر من الكرامات ببركة متابعتة للرسول و الاقتداء به فهو أحق بالدلالة على صدق المتبوع و عاضد له و الدليل على حقيقة الكرامات ما تواتر عن الصحابة و من بعدهم بحيث لا يمكن إنكاره خصوصا القدر المشترك و إن كانت التفاصيل أحادا الكتاب ناطق بظهورها من مريم و صاحب سليمان و بعد ثبوت الوقوع لا حاجة إلى إثبات الجواز قوله ظهوره خارق كرامة يجوز للموصوف باستقامة غير نبي هذا الحد للكرامة كقول من قال الكرامة ظهور خارق على يد عبد ظاهر الصلاح ليس بنبي في الحال ولا في المال فقول المؤلف للموصوف باستقامة كقوله في هذا الحد على يد عبد ظاهر الصلاح احترازا من السحر على أنه خارق فإنه إنما يظهر على أيدي الكفرة و الفساق و كذا يخرج الاستدراج وهو خلق الخارق على يد الأشقياء كالجدجال و فرعون و الجهنمة الضالين المضلين و قوله غير نبي أي مطلقا كقوله في هذا الحد ليس بنبي في الحال ولا في المال احترازا من المعجزة و الإرهاص وهو عبارة عن العلامات الدالة على بعثة نبي قبل بعثته مأخوذة من الرهص بكسر الراء وهو أساس الحائط فأطلق على هذه العلامات الإرهاص لأنها تأسيس لقاعدة النبوة قوله مثلها الإرهاص أي في كونه خارقا جائز الوقوع

فالتشبيه راجع إلى هذا القدر فقط دون الاستقامة لأن الإرهاص قد يظهر للنبي في حال صغره قبل إتصافه باستقامة أو ضدها بل وقبل ولادته كما ظهر حال ولادة رسول الله ﷺ من تدلي النجوم وحمود بار فارس وارتجاح إيوان كسرى وكالنور الذي كان يظهر في جبين عبد المطلب قوله وبالنبوة له إختصاص أي الإرهاص ويعني أنه يكون نبيا في المآل لا في الحال ليلا يتداخل مع المعجزة قوله كآية أي كما الآية مختصة بالنبوة إلا أن نبوة الآية حالية ونبوة الإرهاص مالية أعم من المعجزة لا لأنها التي تدل على صحة ما جاء به الرسول وإن لم يتحد به بخلاف المعجزة قوله وخارق المعونة البيت لفظ المعونة من حيث الاشتقاق يشعر بالمرق بينها وبين الكرامة وأن صاحب المعونة لم يتمكن في درجة الصلاح حتى يصل إلى مقام الولاية قوله تقضي له البيت الظاهر رجوعه للكرامة لا للمعونة وهو والله أعلم إشارة إلى قول صاحب المباحث العقلية وربما دل أي خارق الكرامة على صدق أقوال فيما يدعيه من الحال وإخلاصه فيه من غير قطع به ويحتمل أن يريد بالحال الرمان الحاضر المقابل للمآل ويعني أن الكرامة تدل ظاهرا أي من ظهرت على يده مستقيم الحالة في الحال لكن لا يوهن عليه في المآل من التبديل إذ ليست دليلا قطعيا على ولاية من ظهرت على يده لاحتمال كونها استدراجا ولهذا كان الأولون لا يثقون بها بل لا يردادون معها إلا خوفا قوله بلا تحد هو متعلق بمحذوف أي وقع بلا تحد من الولي مدعوى الولاية ويحتمل أن يكون بما لا لازمة من صميم تقضي وهذا أحد القولين والصحيح أنه يجوز التحدي بها.

فصل يجوز خارق أن كـ _____ في مذهب القاضي بما قد اعتبر
يكون الاستدراج أو إهانة كما يكون ضد إهانة

يعني أن القاضي يجوز خلق الخارق للكاثر كأرباب الصوامع والدين وغيرهم إما على سبيل الاستدراج أو الإهانة أو الإصلال كما يقع على يد الدجال ولا يقوم ذلك في دلالة المعجزة إذ ليست المعجزة مجرد الخارق بل هي مركبة من عدة أمور و مانع الكرامة لتوهمه أن ذلك يقدح في المعجزة وينقض دلالتها مانع هنا بطريق الأولى قوله بما قد اعتبر الباء وسببية وما هو موصول إسمي أو حرفي والمعنى أن القاضي يجوز ذلك بسبب ما اعتبره من النظر وقد أشرنا إليه بقولنا إذ ليست المعجزة إلى آخره وإليه أشار المؤلف بقوله بعد مجرد الخارق البيت وبقوله قبل ثم تلتبس بصور الإعجاز.

وخارق مرتبط بسبب _____ مطرد يخصه في مطلب
يأتي به الخبيث ذاك السحر يمكن علمه ومنه الكفر
مجرد الخارق ليس معجزة لأنه بشرطها مميزة

رسم الشيخ ابن عرفة السحر بأنه أمر خارق للعادة مطرد الاطراد بسبب خاص به وهذا مقصود المؤلف فيخرج بقوله مطرد الارتباط الخ المعجزة والكرامة قال و زعم القرافي أنه غير خارق للعادة و حرانته إنما هي بسبب أسابه لأكثر الناس كصناعة الكيمياء بعيد قال المؤلف في نعية الطالب و في حد ابن عرفة نظر إذ يرد على طرده الكرامة و غيرها كالسيميا و الطلسمات و الخواص انتهى قلت وفي النظر نظر إذ الحد

المذكور صحيح لا يرد على طرده شيء مما ذكر أما الكرامة فهي خارجة من قوله مطرد الارتباط الخ إذ لا سبب للكرامة ترتبط به على سبيل الاطراد لا من حيث نوعها ولا من حيث جنسها لا يقال السبب كمال الإستقامة لأننا نقول كثير من السلف ومن بعدهم تظهر على أيديهم و ظهرت على أئمة من دونهم في الإستقامة وأما الخواص فهي خارجة من قوله خارق للعادة إذ ما يوجد في بعض الأجسام من الخواص كجذب الحديد بحجر المغناطيس هو من المعتاد وإن أراد بالخواص ما نذكره من كلام القرافي فالمراد دخولها لكونها من أفراد المحدود وكذلك السيمياء و الطلسمات المراد دخولها أيضا قال شهاب الدين القرافي في السحر إسم لثلاثة أنواع الأول السيمياء والثاني الهيمياء والثالث إسم لبعض خواص الحقائق من الحيوانيات فأما السيمياء فهي عبارة عما يركب من خواص أرضية كدهن خاص أو مائع خاص أو كلمات خاصة توجب تخيلات خاصة أو إدراك الخواص الخمس أو لبعضها لحقائق خاصة من المأكولات و المشروبات و المبصرات و الملموسات و المسموعات و قد يكون ذلك وجودا يخلقه الله تعالى عند تلك المحاولات و قد يكون تخيلا لا حقيقة له و قد يستوي ذلك على الأوهام حتى يتخيل الوهم مضي السنين المتطاولة في الزمن اليسير و تصير أحوال الإنسان مع تلك المحاولات كحالة النائم و يختص ذلك بمن عمل له و أما الهيمياء فامتيازها عن السيمياء أن ما تقدم من الخواص تضاف للأثر السماوية من الإتصالات الفلكية و غيرها من أحوال الأفلاك فيحدث جميع ما تقدم ذكره فخصصوا هذا النوع بهذا الإسم تمييزا بين الحقائق و أما

السور الثالث فقالوا مثاله كما إذا أخذ سبعة أحجار فیرجم بها نوع من الكلاب شأنه إذا رجم بحجر عضه فإذا رمي بهذه السعة الأحجار وعصها كلها لقطت بعد ذلك وطرحت في ماء فمن شرب منه ظهرت فيه آثار خاصة نص عليها السحرة هذا كلام القرافي وذكر في موضع آخر أن الطلسمات من جملة ما يلتبس به السحر قال وحقيقتها نقش أسماء خاصة لها تعلق بالأفلاك والكواكب على زعم أهل هذا العلم في أجسام من المعادن أو غيرها تحدث لها خاصية ربطت بها في مجاري العادات فلا بد في الطلسم من هذه الثلاثة الأسماء المخصوصة وتعلقها ببعض أجزاء الفلك وجعلها في جسم الأجسام ولا بد مع ذلك من قوة نفس صالحة لهذه الأعمال فليس كل النفس مجبولة على ذلك انتهى قلت وما ذهب إليه الشهاب من أن السحر ليس بخارق مخالف لما عليه الجمهور ولكن إختاره الإمام السنوسي وكذا الإمام القرطبي في شرحه لصحيح مسلم وأعلم أن الذي عليه أهل السنة وجمهور العلماء من الأئمة إثبات السحر وأن له حقيقة كحقائق غيره من الأشياء الثابتة وأنكره المعتزلة ونفوا حقيقته وأضافوا ما يتعلق منه إلى خيالات باطلة لا حقيق لها وما قالوه باطل إذ غير مستنكر في العقل أن يكون الباري سبحانه يخرق العادات عند النطق بكلام ملفق أو تركيب أجسام أو المزج بين قوى على ترتيب ما لا يعرفه إلا الساحر ومن شاهد بعض الأجسام منها قتالة كالسموم ومنها مسقمة كالأدوية الخادثة ومنها مصحة كالأدوية المضادة للمرض لم يبعد في عقله أن يتفرد الساحر بعلم قوى قتالة أو كلام مهلك أو مؤدي إلى التفرقة قوله وفيه الكفر

الصمير يعود على السحر أي في استعماله الكفر قال مالك الساحر كافر فيقتل ولا يستتاب لسحر مسلما أو ذميا كالزنديق قال الطرطوشي ومن قول علمائنا القدماء لا يقتل حتى يثبت أنه من السحر الذي وصفه الله تعالى بأنه كفر قال اصبح يكشف ذلك من يعرف حقيقته ولا يلي قتله إلا السلطان وتعلمه وتعليمه كفر وقال الشافعي لا يقتل الساحر إلا أن يقتل بسحره فإن عمل السحر وقتل به سئل فإن قال تعددت القتل به قتل وإن قال لم أتعمد القتل كانت فيه الدية وقال الحنفية إن اعتقد الساحر أن الشياطين تفعل له ما يشاء فهو كافر وإن اعتقد أنه تمويه وتخويل لم يكفر قال الطرطوشي وإحتج المالكية بقوله تعالى وما يعلمان من أحد حتى يقولوا إنما نحن فتنه فلا تكفر أي بتعلمه ولأنه لا يتأتى إلا من يعتقد أنه يقدر به على تغيير الأجسام والجزم بذلك كفر أو نقول هو علامة الكفر بإخبار الشرع فلو قال من دخل موضع كذا فهو كافر إعتقدنا كفر الداخل وإن أخبرنا هو أنه مومن لم نصدق له قال فهذا معنى قول أصحابنا السحر كفر أي دليل الكفر لأنه كفر في نفسه وقد استشكل القرافي إطلاق السحر كفر و دليل الكفر ونقلنا كلامه في الشرح قوله مجرد الخارق ليس معجزة البيت قصد به الرد على من أكر الكرامة أو السحر وصحة ما قاله القاضي من جواز وقوع الخارق من الكاف.

فصل وحكم الأنبياء ينقسم	إلى ثلاثة وجوب قد علم
والمستحيل مع ما يجوز	بعضة مقامهم بقـ
مما قضى المعجز مستحيل	بالعقل مطلقا فلا تقضيـ

وما سوى تلك من الكياتر	ونحوها خسان الصفاتر
عصمتهم من ذاك بالإجماع	ومطلقا هذا بلا مراع
تنزيههم من كل عيب يجيب	بل المباح طاعة بمقتـلب
في حقهم للوصف بالكمال	والضد ممنوع بكل حال
ما لا يناقض الكمال حكمه	عدم الامتناع ذاك وسمه
كعرض البدن من وصف البشر	كعرض جوازه قد استقر

هذا الفصل في عصمة الأنبياء عليهم الصلاة والسلام وهي في اللغة مطلق المنع مما يضر وفي الاصطلاح صفة توجب الحكم بامتناع عصيان موصوفها وفي تقييده بالكبيرة خلاف وعبر عنها الإمام السنوسي بالأمانة وقال من حفظ الجوارح الطاهرة والباطنة من التلبس بمنهي عنه نهى تحريم أو كراهة قال في بغية الطالب أعلم أن الأنبياء عليهم الصلاة والسلام الأولى ما قبل النبوة والثانية ما بعدها فإما ما قبل النبوة مذهب أكثر الأشاعرة وأكثر المعتزلة إلى أنه لا يمتنع عقلا أن يصدر من النبي قبل النبوة معصية وسواء كانت كبيرة أو صغيرة إذ لا دلالة المعجزة على عصمة النبي قبل ظهورها على يده وذهب الأقلون إلى إمتناع ذلك وهو مختار القاضي هياض وأما بعد النبوة فقال سيف الدين إتفق أهل الملل وأرباب الشرائع على وجوب عصمة الأنبياء عليهم السلام من الكذب عمدا وكل ما يحل بصدقهم فيما دلت المعجزة على صدقهم فيه من دعوى الرسالة والتبليغ عن الله تعالى واحتلوا في جواز ذلك عليهم بطريق الغلط والنسيان فمع من الأستاذ وكثير من الأئمة نظرا إلى المعجزة دالة على الصدق وملازمة الحق ولو

تصور الخلاف في ذلك لكان نقصا في دلالة المعجزة وهو محتج وذهب القاصي إلى جواز ذلك مصيرا منه إلى أن ما كان من السيان والعلط فهو غير داخل تحت التصديق بالمعجزة هذا حاصل ما نقل سيف الدين عن القاضي والأستاذ وقال القاضي عياض لا خلاف في إمتناع ذلك سهوا أو غلطا لكن عند الأستاذ بدليل المعجزة وعند القاصي بدليل الشرع وإما غير الكذب من المعاصي القولية والفعلية فالإجماع على عصمتهم من تعدد الكبائر والصغائر المؤدنة بخساسة النفس ودناءة الهمة كالتطريف بحبة و سرقة تافه يقل كلقمة ثم اختلف القائلون بوجوب العصمة هل ذلك مستفاد من العقل أو النقل فقال سيف الدين ذهب القاضي والمحققون من أصحابنا إلى أن العصمة فيما وراء التبليغ غير واجبة عقلا لعدم دلالة المعجزة عليه وإنما هو مستفاد من السمع والإجماع قبل ظهور المخالعين على وذهب المعتزلة إلى إمتناع ذلك عقلا مصيرا منهم إلى أن صدور الكبائر من الأنبياء مما يوجب سقوط رتبهم عن أمين الناس ويلزم منه إفساد الخلائق وترك إستصلاحهم وهو خلاف مفتضى الحكمة وهذا مبني على فساد أصلهم في التحسين والتفحيح وإنما إثبات ذلك نسبانا أو غلطا فقد نقل سيف الدين الأمدى في أكار الأفكار الإتفاق على الجواز وهو باطل إذ نقل غيره الإتفاق على المع فالقاضي والمحققون تمسكوا في المنع بدليل السمع والأستاذ وطائفة كثيرة من أهل السنة والمعتزلة بدليل العقل وأما الصغائر التي لا خسة فيها فجائز من غير إصرار عمدا أو سهوا خلافا للشبهة مطلقا والحنائي والنظام في العمدة إنتهى وقسم المؤلف حكم الأنبياء إلى ثلاثة

أقسام الواجب والمستحيل والجائز فالواجب كالعصمة ويدخل فيها الصدق والتبليغ والمستحيل منه ما يناقض مدلول المعجزة وهو الكذب في الأحكام لأن المعجزة دلت على صدقهم فيما يبلغونه عن الله فلو جاز الكذب عليهم لبطلت دلالة المعجزة على الصدق ولما حصل لما وثق بشيء من أحكام الشريعة وقول المؤلف مناقض المعجز مستحيل بالعقل مطلقاً أراد بالعقل ما يقابل السمع إذ لا يصح أن تكون المعجزة من أدلة السمعية ولا لزم الدور فشمّل القول بأن دلالة المعجزة عادية والإطلاق راجع إلى المهد والسهو أي المعجزة دلت عقلاً على استحالة الكذب في الأحكام مطلقاً بخلافه للقاضي القائل بجواز الكذب سهواً في العقل وإنما إمتنع بالسمع بناءً على أن المعجزة دلت على صدق النبي في إعتقاده ومن المستحيل ما سوى ذلك من الكبائر وصغائر الخمسة وهذا مستحيل بدليل الشرع على الصحيح وهو الإجماع قوله ومطلقاً هذا بلا نزاع الظاهر أن مطلقاً حال من الإشارة بعد والإشارة إلى المذكور الذي هو العصمة من الكبائر وصغائر الخمسة والإطلاق راجع إلى العمد والسهو والنزاع المنفي نزاع من يعتبر قوله في هذه المسألة لا النزاع مطلقاً لما مر من نقل الأمدى في السهو والعلط قوله تنزيههم من كل عيب يجب الكلية باعتبار الكبيرة والصغيرة صغيرة الخمسة وغيرها وهذا مذهب المحققين العارفين قدر أنبياء الله وخاصة وما ورد في الكتاب والسنة مما ظاهره خلاف ذلك مؤول قال في بعية الطالب بعد أن حكى الخلاف والصحيح إن شاء الله تنزيههم عن كل عيب وعصمتهم من كل ما يوجب الريب صح منه وأما الجائز في حقهم

عليهم الصلاة والسلام فالأعراض البشرية التي لا تؤدي إلى نقص في مراتبهم العلية كالمرض والقتل والجوع والعطش وسائر أنواع السوء وكذا الكاح والبيع والمشى في الأسواق والأكل والشرب وبحسب ذلك قوله وجوب قد علم يحتمل الحفظ على البدلية والرفع على الخيرية لمبتدأ محذوف فهو على تقدير المضاف أي ذي وجوب أو ذو وجوب إذ الحكم واجب لا وجوب ويدل على ما قلنا قوله والمستحيل مع ما يجوز ولم يعبر بالإستحالة والخواز وقوله مناقض المعجز على حذف المضاف أي مناقض مدلول المعجز ويحتمل عدم الحذف لكونه لما ناقض مدلوله صار نقیضا له إذ لا يجتمع دليل الشيء مع نقیض ذلك الشيء وإلا انتقضت الدلالة أو اجتمع النقيضان وقوله والفضد أي ضد الكمال وهو النقص.

وأنهم أفضل في الأصح	من الملائكة دون قسده
ظهم عبادة الله مكرمونا	من سائر المصيان معصومونا
والخلف مقصور على العلوية	لا خلف في الفضل على السفلية
نبينا ذا الخلف لا يشمله	ومن يمه يضمن قوليه
قلت لما يظهر في الأيكار	للأمدي يرد بالأنظار
رسونا أفضل بالإطيساق	من كل مخلوق على الإطلاق

ذهب جمهور الأشاعرة إلى أن الأنبياء أفضل من الملائكة السفلية والعلوية وذهب الأقل وهو مذهب الحكماء والمعتزلة إلى أن الملائكة أفضل والخلاف عند صاحب المواقف في الملائكة العلوية دون السفلية

قال أبو عبد الله الأبي وغيره الخلاف في غير نبينا محمد ﷺ للإجماع على أنه أفضل الخلق وظاهر كلام الأملدي في الأبيكار الخلاف شامل لأنه ذكر من حجج من قال بتفضيل الملائكة قوله تعالى في وصف جبريل إنه لقول رسول كريم ذي قوة عند ذي العرش مكين مطاع ثم أمين ثم وصف نبينا محمد ﷺ بقوله ما صاحبكم بمجنون قالوا لو كان محمد مساويا لجبريل في صفات الكمال أو أفضل لكان إقتضاره في وصفه على ذلك بعد وصف جبريل بما وصف غضا من منصبه وهو محتج والجواب أن الآية لا دلالة فيها على أن جبريل أفضل فإن عابته ذكر صفات لجبريل موجبة لتفضيلته ولا يلزم من ذلك الأفضلية إلا أن يكون كل ما وصف به نبينا ﷺ قد وصف به جبريل وريادة وليس الأمر كذلك ونقل عن القاضي القطع بأفضلية أحدهما عن الآخر لانعقاد الإجماع على ذلك ولا يبعد التوقف في التعمين فإنما يعرف بنص قاطع والحجج من الطرفين ظنية قال المؤلف ولعل ما صار إليه القاضي هو الأقرب والله أعلم قوله ومن بعده يخص قوله أي يعم الخلاف أي بحكيه على وجه ظاهره العموم أخرج من عموم لفظة النبي ﷺ قوله كما يظهر في الأبيكار أي من تعميم الخلاف قوله دون قدح أي في الملائكة وهذا احتراص ونفي لما قد يتوهم أن فيهم نقصا حيث جعلهم مفضولين بمعنى أنه لا قدح في الملائكة وإن كان الأنبياء أفضل منهم أي لا عيب فيهم ولا نقص وذاك كناية عن العصمة المصرح بها في البيت الذي إثره ولذا عطف بماء السبية وهذا الذي ذكره المؤلف من عصمتهم هو الصحيح ويدل عليه أي من القرآن كقوله تعالى يخافون ربهم من فوقهم ويفعلون ما يؤمرون

وقوله سبحانه لا يسبقونه بالقول وهم بأمره يعملون ونحو ذلك إلا أنها
عمومات تفيد النطق في الأحاد ولا تفيد اليقين قال التفتزاني فإن قيل
ليس قد كفر إبليس وكان من الملائكة بدليل صحة استثنائه منهم قلنا
بل كان من الجن ففسق عن أمر ربه لاكنه لما كان في صفة الملائكة في
باب العبادة ورفعة الدرجة وكان جنيا واحدا معمورا فيما بينهم صح
استثنائه منهم تغليباً وأما قصة هاروت وماروت ففيها كلام طويل .

فصل يجوز أن يفاد ما عدم	عقلا وبالسمع والوقوع قد علم
قد ثبت الإجماع في التصاد	بجمع أجزاء على المعتاد
من بعد تقرير لها أو عن عدم	بمعينه يمكن عود ما انعدم
لا أنه يجوز في إعادته	جميع ما ثبت في بدائياته
فالعود كالتبده وذاتك ادخل	في حكم الامكان قياس أمثل

إذا وجب صدق الرسل عليهم الصلاة والسلام وجب الإيمان بكل
ما أتوا به عن الله سبحانه من ذلك الشر وهو صارة عن إحياء الأجساد
بعد مماتها والدليل عليه أن الإعادة إما أن تكون بمعنى إعادة الجواهر
بعد إعدامها أو بمعنى ضمها وجمعها بعد تبديلها وكلاهما ممكن وكل
ممكن أحمر الصادق بوقوعه فهو حق فالإعادة حق والدليل على إمكان
الإعادة معنى الأول أن ماهية الجواهر والأعراض تغفل الوجود والعدم
لذاتها لأن القبول نفسي وإلا لزم التسلسل وذاتها لا تنقلب بعد
عدمها فكما قبلت الوجود والعدم ابتداء تغفلها انتهاء وإنما قلنا تغفلها
لأنها لو لم تغفل إلا الوجود لكانت قديمة واجبة الوجود وهو باطل

ولو لم تقبل إلا العدم لكانت مستحيلة الوجود والعيان يكذبه وإما
 إمكان عادة بالمعنى الثاني فواضح هذا إن نظرنا إلى الإعادة بحسب
 قابليها وأن نظرنا إليها بحسب فاعليها وهو الله جل وعلا فلا يخفى أن
 قدرته لا يتعاضى عليه ممكن وعلمه محيط بكل شيء فلا تفرز إحد لا
 من جهة القابل ولا من جهة الفاعل وإلى نفي التقديرين أشار القرآن
 في قوله تعالى قل من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها الذي أنشأها
 أول مرة وهو بكل خلق عليم فنفي التعدد من جهة المعاد القابل بقوله
 أنشأها أول مرة أي ذاته قابلة للوجود بدليل النشأة الأولى ويستحيل
 أن تنقلب الحقيقة من إمكان الشيء إلى استحالة ونفي التعدد من
 جهة الفاعل بقوله وهو الخلاق العليم بصيغتي المبالغة وبقوله أنشأها
 وأما أن الصادق أخبر بهذا المكس فهو كما علم من الدين ضرورة قوله
 قد ثبت الإجماع في المعاد أي في وقوع المعاد قوله بجمع أجزاء على
 المعتاد من بعد تفريق لها أو عن عدم بعينه يشير إلى أن من أهل السنة
 من يقول بوجه الأول على أن الله تعالى يفرق أجزاء البدن ثم يجمعها
 بقدرته وعلمه فيعلم أجراء قلب زيد التي تفرقت في الأرض ويقدر
 على جمعها ولهذا لا تجب هذه المسألة في الكتاب العزيز إلا مقرونة
 بكونه قادرا عالما ومنهم من يقول في تفسير المعاد بالوجه الثاني ومعناه
 أن الله تعالى يعدم البدن ثم يعيده بعينه ويرد الحياة إليه لا مثله وإلا
 لزم أن المثاب والمعذب غير هذه الأجسام التي أطاعت أو عصت وهو
 باطل والإجماع والصواب عدم الجزم بأحدهما لأنه لم يثبت بدليل
 قطعي عقلي أو نقلي واحتج الثاني بقوله تعالى كل شيء هالك إلا

وجهه والهلاك الفناء والأجزاء من الأشياء فتكون فانية والحوادث لا
يسلم أن الهلاك هو الفناء فقط بل تفرقة أيضا هلاك قوله يمكن عودها
إعديم إلى قوله فالعود كالبدء قد مر بيانه قوله وذلك أدخل في حكم
الإمكان قياس أمثل إشارة إلى قوله تعالى وهو أهون عليه وهو على
طريق التمثيل بما جرت به العادة من أن فعل الشيء ثانيا أهون وأيسر
من فعله أولا وإلا فنسبة الأفعال كلها إلى قدرته تعالى نسبة واحدة لا
تفاوت فيها وأما التفاوت في نسبة مقادير العبد إلى قدرته ما خلقكم
ولا بعثكم إلا كنفس واحدة ومنها المثل بالشاهد تقريبا للفهم أو
على سبيل إلزام لإجرائهم لحكمه تعالى في ذلك على الشاهد كما
يظهر من شبهاتهم ونظم الدليل المشار إليه في الآية أن يقال الإعادة
أهون من النشأة والأهون أدخل في الإمكان فالإعادة أدخل الإمكان
وأمثل بمعنى أظهر.

فأولوا إذا نكل شخص شخصا	بطل عود الكل فيما اختصا
وهو أجزاء أحد الشخصين	له وكونهما ترى في ذين
قلنا لأجزائها الأصليين	حكم الإعادة سوى الفضيلة
أجزاء كل هي فيه أفضل	فيما سواء تلك فيه فضل

احتج المبكرون لبعث الأجساد فإن قالوا لو أن إنسان أكل
إنسانا أحر وصار المؤكل جزءا من بدن الأكل فلو أعادهما الله
بعينهما فإما أن تكون الأجزاء المأكولة معادة في بدن المأكول أو في
بدن الأكل وأيما ما كان فلا يكون أحدهما معادا بعينه وبتمامه وهو

خلاف المرض وأيضا جعل المأكول جزءا من بدن أحدهما ليس أولى من جعله جزء البدن الآخر لأنه كان جزءا لبدن كل واحد منهما قل العدم في الحملة ويستحيل جعله جزءا منهما حقا لإستحالة حلول الواحد بالشخص في محلين والجواب أن لكل بدن أجزاء أصلية وأجزاء فضيلة فالعماد لكل واحد أجزاؤه الأصلية والمأكول أفضل من المتغذى فلا يعاد فيه قوله بطل عود الكل فيما اختص المراد بالكل مجموع الشخصين أي بطل أن يعاد مجموع الشخصين لأنه إما أن تكون الأجزاء المأكولة معادة في بدن المأكول و في بدن الأكل و أيما ما كان فلا يكون أحدهما معادا بعينه فيبطل القول بحشر الأجساد وفيمن قوله فيما اختص للتعليل أي بطل لأجل ما اقتصر به هذا البطلان من الدليل وقوله و عود أجزاء أحد الشخصين له البيت بيان لبطلان إعادة الكل قوله إجراء كل البيت هو من تمام ما قبله والمعنى أن المعتبر في الإعادة إعادة الأجزاء الأصلية فقط وهي الباقية من أول العمر إلى آخره دون الفضيلة وهي الروائد الطارئة والأجزاء الأصلية لكل بدن فضيلة بالنسبة إلى غيره وعلى هذا التقدير في الإشكال زائد والقول بنفي الأولية باطل وإعراب البيت أن قوله هي فيه أصل خبر عن أجزاء وفيه يتعلق بأصل أو حال منه وذلك مستدأ فيما سواء حال منه وفضل خبر المبتدا و به يتعلق فيه وحاصل الجواب أنا مختار أن أجزاء المأكول تعاد في أحدهما وهو أصلها وذلك أولى من إعادتها في غيره فقد أعيد كل واحد منها بعينه وبطل بنفي الأولية.

إعادة الأجسام والجواهر من غير خلف بين كل ما هو
ومثلها الأعراض عند الأكثر والكل ممكن بحق النظر

أي إعادة غير الأجسام والجواهر ثابتة من غير خلف ومثل الأجسام
والجواهر الأعراض في أنها تعاد بعينها عند الأكثر وطريق ابن العربي
أنه إتفق على إعادة الأعراض بعينها كالجواهر قال في سراج المريدين
الذي عند أهل السنة أن تلك الأجسام الدنيوية تعاد بأعيانها وبأعراضها
فلا خلاف بينهم قوله والكل ممكن لحق النظر يحتمل أن يكون المعنى
وإعادة كل عين ما تقدم من الأجسام والجواهر والأعراض ممكن عقلا
ويحتمل أن يكون المعنى وإعادة عين الأعراض ومثلها ممكن.

هذا المعاد صلتنا جسماني والفيلسوف عنده روحاني
لا فيهما نقيض ذاك إلى الأربعين نقله الفخر عن المحققين
مختارنا مذهب أهل الحق نحن من يخبرنا بالصدق
لظواهر الأخبار والقرآن على وقوع مقتضى البيان

قال الفخر في الأربعين أعلم أن الأقوال الممكنة في المعاد لا تزيد
على خمسة وذلك لأن الحق إما أن يكون هو المعاد الجسماني فقط
وهو قول أكثر المتكلمين أو المعاد الروحاني وهو قول أكثر الفلاسفة
الإلهيين أو كل واحد منها حق وصدق وهو قول أكثر المحققين أو الحق
بطلبهما معا وهو قول القدماء من الفلاسفة الطبيعيين أو الحق هو
التوقف في كل واحد من هذه الأقسام وهو المنقول عن جالينوس فإنه

قال لم يظهر لي أن النفس شيء غير المزاج فتقدير أن تكون النفس هي المراح فعند الموت تصير النفس قانية والمعدوم لا تمكن إعادته إما بتقدير أن تكون النفس جوهرًا باقيا فعلق فساد المزاج كان المعاد ممكنا ولما لم يتبين عنده أن النفس هل هي المزاج أو شيء غيره لا جرم توقف واعلم أن المعاد الجسماني أنكره الفلاسفة وجملة أهل الإسلام متفقون على إثباته و اعلم أن الجمع بين إنكار المعاد الجسماني وبين الإقرار بأن القرآن حق متعذر لأن من خاض في علم التفسير علم أن ورود هذه المسألة في القرآن ليس بحيث تقبل التأويل انتهى فقوله فذا المعاد عندنا جسماني مبني على أن النفس ليس إلا الهيكل المحسوس فالمعاد جسماني فقط وهو قول أكثر المتكلمين كما سبق وقوله لا فيها الظاهر أنه قول ثالث تقديره وقيل لا فيهما أي في الجسم والروح وهو قول القدماء من الفلاسفة الطبيعيين كما مر ويدل على أنه قول ثالث قول المؤلف نقيض ذا في الأربعين أي نقيض هذا القول ويحتمل على بعد أن يكون من تمام القول الثاني أي الفيلسوف يقول المعاد في الروح فقط لا فيهما وإسم الإشارة على هذا راجع إلى قوله لا فيهما وقول أكثر المحققين مبني على أن النفس أمر زائد على الجسم وحياته وسائر أعراضه قوله مختارًا مذهب أهل الحق هم أكثر المحققين وهذا كقوله في نعية الطالب ومذهب أهل الحق إلى أن المعاد يكون للنفس والبدن جميعا وأراد بالبيان القرآن أي القرآن والسنة متظافران على إعادة الجسم والنفس الناطقة وأن النفس الناطقة مغايرة للهيكل المحسوس قال في نعية الطالب مستدلا على المغايرة بالمنقول بعد استدلاله بالمعقول

وأما المفقول فالكتاب والسنة أما الكتاب فقوله تعالى ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتاً بل أحياء عند ربهم يرزقون فدللت الآية على أن الإنسان بعد قتله حي والحي يدل على أن هذا الجسد بعد قتله ميت فوجب أن يكون الإنسان مغايراً لهذه الجثة وأما السنة فما روي عنه عليه الصلاة والسلام أنه قال إذا حصل الميت على نعشه رفرفت روحه فوق نعشه وتقول يا أهلي لا تلعبن بكم الدنيا كما لعبت بي فدل على أن الروح يبقى بعد موت البدن وهو دليل المعايمة بينهما.

ولا خلاف بين أهل الملل في الحشر والجزاء بوصف العمل
من جزائه به تكليف والوقف فيما لم يرد توقيف
جميع أهل الرشد للثواب وأهل هذه إلى العقاب في الجنة والنار

الملل جمع ملة وهي الانتماء إلى شريعة ومنه قول المفخر وغيره قال المليون أي المنسوبون إلى الشرائع قوله والوقف فيما لم يرد توقيف الوقف مبتدأ وخبره في الحار والمجرور ويعد أو الوقف خبر مبتدأ محذوف أي والحكم أو المختار الوقف فيمن لم يرد فيه عن ليس لمكف توقيف أي إعلام من النبي ﷺ وكيفية مصيره من وقفه على كذا إذا أطلعت عليه وأعلمته به كالمجانين وأهل الفترة ومن لم تباعه الدعوة ولعل المؤلف عسر عما دون من الكون هؤلاء كالبهائم وأما الصبيان فأما أولاد الأنبياء عليهم السلام فالإجماع على أنهم في الجنة وكذلك أولاد المسلمين عند الجمهور وتوقف في ذلك بعض العلماء وأما أولاد المشركين فقليل في الجنة وقيل في النار وقيل فأحج لهم نار فيقال لهم ادخلوها فمن أطاع منهم دخل الجنة و

غير هم أهل الأعراف وقيل خدام أهل الجنة وقيل هم على حسب معلوم الله فيهم لو أنظرهم إلى البلوغ وقيل بالوقف وهذا الخلاف لتعارض أحاديث في ذلك ذكرناها في الشرح قال القاضي عياض والصحيح ومذهب المحققين أنهم في الجنة وفي المجانين تفصيل نذكره بعد قول المؤلف مجنون أصلي من الكفار وطغلمهم خلفهم وقد أشبعنا الكلام على أهل الفترة في الشرح قوله جميع أهل الرش إلى آخره هو بيان للجزاء المذكور في البيت الأول والمراد بالرشد الإسلام وأصله سلوك طريق الاستقامة وأطلق على الإسلام لأن به يتوصل إلى سلوك تلك الطريق وضد الرشد الغي والمراد به الكفر.

وقد خلقت _____ ت بالاي والأخبار قد حقت

مذهب أهل السنة أن الجنة والنار مخلوقتان الآن وقالت المعتزلة هما الآن غير موجودتين وإنما تخلقان يوم القيامة ويدل لأهل السنة والجماعة قوله تعالى أعدت للمتقين وفي النار أعدت للكافرين وهبوط آدم من الجنة ورؤية النبي صلى الله عليه وسلم لهما في الإسراء وغيره وزعمت المعتزلة أنه لا فائدة في خلقهما قبل الثواب والعقاب وحملوا أعدت على أنه من باب التعبير عن المستقبل بالماضي لتحقيق وقوعه وحملوا الجنة في قصة آدم عليه السلام على بستان من بساتين الأرض وهذا تلاعب بالدين وأفعال الله تعالى لا تتوقف على الأعراض يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد على أنه لا يصح قولهم لا فائدة في خلقهما الآن إذ وجودهما باعث للمكلف على العمل ولتتعم الحور العين وما يرد على الجنة من أرواح الأنبياء الشهداء وغيرهم.

محلل دور فيهما مع الدوام مع النعيم أو يحال انتقم

دوام الجنة و نعيمها و النار و عذابها بما علم من الدين بالضرورة
فلا يسمى التوقف في كفر من خالف و المتوقف جهنم بن صموان و أبو
الهديل قال جهنم إن الثواب و العقاب ينقطع و قال أبو الهديل إن ذلك
ينتهي إلى سكون دائم يوجب اللذة لأهل الجنة الألم لأهل النار .

فمقتضى الوعد مع الوعد	صدقهما ما عنه محيـد
فذا الوعد فاذ في طائفة	من غير خلق نفس خاص طائفة
وذاك لا يدوم فهو منقطع	بقاء مومن بنار ممتنع
من لم يعذب فهو بالتخصيص	يخرج لا من كان بالتخصيص
فينفذ الوعد فيه للخطـر	وصفوه ضعف به قد استقر

يحتمل أن يكون البيت الأول من غام ما قبله دليلا على دوام النعيم
والعذاب لأن الله تعالى قد وعد وأوعد بذلك وخبره تعالى صدق لا يخلف
فيه و يؤيد هذا الإحتمال دخول الفاء أول البيت ويحتمل أن يكون استيفاف
مسألة في الوعد والوعيد بالسببة إلى عصاة المؤمنين ويؤيده قوله بعد فذا
الوعيد باسم الإشارة إذ المراد به وعيد عصاة المؤمنين وكذا ما بعده من الآيات
فإنها محتصة بهم أشار المؤلف إلى وجوب الصدق لله في وعيده كما يجب في
الوعد وغيره من خبره تعالى ومسألة وجوب الصدق في الوعد مختلف فيها
لكل الحق الذي عليه جمهور أهل السنة ويؤيده العقل والنقل وجوبه والذي
عمر له بلا عقوبة لم يدخل تحت الوعد ومن دخل تحت الوعد فلا بد من أن
تلحقه العقوبة لأن خبره تعالى وفق عمله لا يجوز فيه الكذب والخلف

وهذه طريقة أبي الحسن رحمه الله وذهب الفلأسي إلى جواز ورود الوعيد
 فبمس يعمر له وقال إن ذلك بكذب في اللغة لأنه يجري مجرى التهديد والمعو
 مع ذلك مرجو ويعد مثل ذلك كرمأ لا كذباً وقد أوعينا الكلام في الشرح على
 هذا إبطال هذا القول قوله فذا الوعيد نافذ في طائفة أي من عصات المؤمنين
 والمراد طائفة من كل نوع من أنواع المعصات الوارد فيهم الوعيد كالرباة وأكبة
 الربى وكالظلمة ونحوهم ليتحقق صدق الوعيد وهذا رد على المعتزلة القائلين
 بنفوذ الوعيد في جميع المعصات وعلى المرجئة القائلين بعدم نفوذ الوعيد فيهم
 محتجين بقوله تعالى: "لا يصلاحها إلا الأشقي الذي كذب ونولى" وقوله كلما
 ألقي فيها فوج سألهم خزنتها الآية وقوله وهل يجارى إلا الكفور والكفور لفظ
 مبالغة فيختص بالكافر والجواب أن المراد بالآية المخصصة العذاب بالكافرين
 عذاب وخزي خاص وهو الذي يقتضي الخلود ولا فلاح بعده قوله من غير
 خلف أي بين أهل السنة قوله نفس عاص خائفة هذا جواب عن سؤال تقديره
 أن يقال إذا خرج العاصي المعفو عنه من الوعيد فقد أس والمومن لا يامن فإذا
 لا يخرج العاصي من الوعيد وهذا عين مذهب المعتزلة والخوارج وحاصل
 الجواب عدم صحة الملازمة لأننا وإن قلنا إن بعض المعصاة يمتنع عنهم ولا
 يدخلون في الوعيد فلا يلزم الأمن إذ للمومن يخاف سوء الخائفة وعلى أنه
 يموت على الإيمان فيجوز أن يكون مراداً بالوعيد فكيف يامن مع هذا وكان
 هذا الكلام مسبب عن قوله بهذا الوعيد نافذ في طائفة أي فسبب ذلك لا يامن
 العاصي لاحتمال أن يكون من تلك الطائفة قوله وذلك لا يدوم البيت هو رد
 على المعتزلة القائلين بدوام عقاب العصاة بناء على أن للكبيرة تخرج المومن
 من الإيمان ونحط أعماله ومذهب أهل الحق أن الناس على قسمين مومن

وكافر بالكافر في النار ويخلد فيها بإجماع والمومن على ضربين محفوظ من المعاصي عمره وغير محفوظ فالأول في الجنة بإجماع والثاني صاحب صغائر فقط وصاحب كنائر وصاحب الكبائر تائب وغير تائب فالقسمان الأولان أيضا في الجنة وربما تكون بعد أهوال أي يغفر الله سيئاته وغير التائب في مشيئة الله تعالى مع إجماعهم على يعود الوعيد في بعضهم كما مر ومن بعد فيه الوعيد منهم فلا بد من خروجه من النار ودخوله الجنة قوله من لم يعذب البيت تقديم المعمول لإفادة الحصر يعني أن من لم يعذب من عصاة المومنين وتفضل عليه بالعفو فهو خارج عن حكم العام من جهة التنصيص فقط لا من جهة إبطال العام بالكلية كقول الباطنية بعدم نفوذ الوعيد أصلا لا في كافر ولا عاص وأنه التخويف فقط ولا أنه معمور عنه مع كونه مراد الدخول بناء على جواز الخلف في الوعيد ولا أنه اخرج من حيث أنه مومن بناء على تخصيص الوعيد بالكفار كقول المرجئة مثاله قوله تعالى من يعمل سوءا يجز به فمن عفى عنه محض الفصل أو شفاعة شافع مخصص من الآية غير داخل في حكمها بالأخبار الدالة على العفو قوله إلا من كان بالتنصيص أي فإنه لا يخرج من الوعيد ولا يعفى عنه ثم يحتمل أن يريد به من جاء نص تعديبه على سبيل التنصيص والتعيين من عصات المومنين ويحتمل أن يريد به ما قصد بحكم العام من إفراده ويكون العام نصا فيه باعتبار إرادة الله وعلمه والأول أظهر قوله فيمد فيه البيت أي فيمن وقع التنصيص على تعديبه و صميره عموه يعود على الله تعالى أو على من وقع التنصيص على تعديبه من إضافة المصدر إلى الفاعل أو للمفعول وإنما كان العفو عن هذا ضعيف لسانه على جواز الخلف في الوعيد أو على النسخ في الخبر ولا يصح واحد منهما

لا تحبط الطاعة والإيمان	يغير كثر ذا اقتضى البرهان
لو يحبط الأعمال فعل الأثم	لكان مثل رده في الحكم
بطلان دا التلازم باضطرار	يعلم والازوم ياشتهر
لو تحبط الطاعات بالتسويب	مع جواز العكس في المطلوب
لكان ذا تحكما والعكس	أولى لذى من لم يصبه نكس
هالكة لا يضروع وزن ذرة	من عمل الشر أو المبرة

مسألة الإحباط هي الأصل الذي بنى عليه المعتزلة تأييد العقاب في حق العصاة ذهب جمهورهم على أن الكبيرة الواحدة محبطة ثواب جميع الطاعات وإن كثرت وذهب الجبائي وابنه على أن الزلات إنما تحبط الطاعات إذا ارتب عليها وإن ارتب الطاعات درأت السيئات وأحبطتها واضطربوا في استواء الحسنات والسيئات قال في الإرشاد مخاطبا لهم م ما أصلكم أن الوعيد على التأييد يستحق بزلة واحدة وتحبط لأجلها ثواب الطاعات وذلك مع تسليم لفساد أصولكم في العقول مستحيل فإن مرجع العقول في مداركها إلى أمثلة الشاهد ونحن نعلم أن من جرم غيره وبلغ جهده دأبا في رعاية حقه مائة سنة فصاعدا ثم بدرت منه بادرة واحدة فليس بحسن إحباط جميع حسناته لسيئة واحدة وإن كان الثواب والعقاب متنافيين فليس الثواب بأن يحط ويحبط أولى من العقاب بأن يسقط والشرع يدل على درء السيئات بالحسنات وإحباط العقاب أحق وقد قال الله تعالى إن الحسنات يذهبن السيئات ثم الطاعات ماقية على حقائقها صحيحة أدائها والإصرار على الكبيرة لو كان يدرأ ثواب الطاعات لكان ينافي صحتها كالردة ومفارقة الملة فإنها لما كانت

محسطة كانت منافية لصحة العبادة قوله لو يحبط الأعمال فعل الإثم
البيتين هو إشارة إلى قوله في الإرشاد ثم الطاعات باقية على حقائقها إلى
أحره و بظمه أن يقال لو كان الإثم يحبط ثواب الطاعات لو كان ماسيا
لصحتها كالردة فإنها لما أحبطت الحسنات نافت الصحة لكن التالي
باطل وبيان الملازمة أن الثواب لازم للصحة إذ هي موافقة ذي الوجهين
الشرع وما وقع موافقا للشرع فهو مثاب عليه فلزم من حصول الصحة
حصول الثواب ومن نفي الثواب نفي الصحة وبيان نفي التالي أن
الطاعات مع الفسق باقية على حقائقها موافقة للشرع إذا الفاسق مأمور
كالمطيع فهي إذن صحيحة قلت ولبعض المحققين أن الصحة لا تستلزم
القبول الذي هو ترتيب الثواب قال لأن الصحة براءة الذمة من الفعل
المكلف به وهو أعم من ترتيب الثواب عليه وعلى هذا فلا تتم الملازمة
قوله لو تبطل الطاعات بالذنوب البيتين هو إشارة إلى قوله في الإرشاد
ونحن نعلم أن من خدم غيره إلى قوله ثم الطاعات وحاصله أن يقال
نحن إن سلمنا التحسين والتقييع فليس يبطال الذنوب للطاعات بأولى
من العكس وهو يبطال الطاعات للذنوب فارتكابه إذن تحكم تنزه الباري
عنه على أصلكم بل مقتضى الكرم وسمة الفضل العكس وأيضا الشرع
يدل على درء السيئات بالحسنات فأحباط العقاب أحق قال الله تعالى إن
الحسنات يذهبن السيئات والنكس ضعف العمل قوله قاله لا يصيب وزن
ذرة البيت هو إشارة إلى قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن
يعمل مثقال ذرة شرا يره وهذه الآية أحد ما استدل به أهل السنة على أن
المؤمن العاصي لا يخلد في النار لأن نفس الإيمان عمل جبره لا يمكن أن

يرى جرائه قبل دخول النار ثم يدخل النار لأنه باطل بالإجماع فتعين
الخروج من النار وهي أيضا دليل على بطلان القول بالإحباط كما يدل
عليه قوله تعالى ومن يعمل من الصالحات وهو موثر فلا كفرا له لسعيه
وإن الله كاتبون.

وحالة المؤمن مع كبيرته ————— إن لم يتب هناك في مشيخته
يجوز فيه العفو والعقاب ————— و بعده بنائه الثواب
لوصف حاله من الإيمان ————— ولا يكون في سوى الجنان
من أجل ذلك ينقطع الوعد ————— عن ذي كبيرة فلا يزيده

هذا كله تأكيد لما تقدم وزيادة بيان قوله يجوز فيه العفو والعقاب
البيتين بيان لكون العاصي في المشيئة بمعنى أنا فردده بين هاذين الأمرين
العفو ابتداء والعفو الذي يعقبه الثواب الأبدى ونشك فيما يقع به منهما
وهذا في غير من وقع التنصيص عليه بأحد الأمرين كما تقدم.

والعفو جائز بمحض الفضل ————— وبالشفاة ليوم الفصل
لبينا يشفع في المبيته ————— ينقطع الشفاة على المبيته
وفي السلامة من العقاب ————— وبعده وزان الثواب
وشافع بالإذن أهل الجسد ————— وآخر شفاة الآله
فلا يدوم في عقاب النار ————— من داخل فيها سوى الكفار

الشفاعة لغة الطلب يقال شفعت في الأمر شفاعة طلته بوسيلة و
دمام و الشميع والشافع الطالب لغيره قيل وهي في الشرع طلب العفو
والتجاوز من الله تعالى عن ذنبي الخطيئة قلت وهذا لا يشمل جميع أقسام
الشفاعة ويدل على ثبوتها قول تعالى من ذا الذي يشفع عنده إلا بإذنه لمن
أذن له وأحاديث الشفاعة كثيرة مشهورة خرجها أهل الصحة وغيرهم
وحديث الشفاعة لإراحة الناس من الموقف متواتر وقد وقع الإجماع على
ثبوت الشفاعة في الحملة قوله والعفو جائز أي العفو عمن مات من المؤمنين
مصرأ على المعاصي عقلا وشرعا وإذا جاز العفو والمغفرة بدون الشفاعة
فبالشفاعة أولى وفي هذا رد على معتزلة بغداد حيث قالوا العفو غير جائز
وحتم على الله أن يعاقب كل مصر على الأبد قال في الإرشاد وهذا الذي
قالوه مراغمة للعقل ولا يخفى حسن الغفران والتجاوز عن المسيء وقد
نطق الشرع بذلك وحث عليه وإذا حسن من الواحد منا الصفع مع تلذذه
بالإنتقام والتشفي وتعرضه للمصارع لو كضم غيظه فلان لحسن من الرب
المستنزى عن الحاجة المعوت بالغنى حقا أولى وأحرى وما ذكروه إبطال لرحمة
الله تعالى فإنهم أوجبوا عليه ما فعله في الدنيا وحتموا ما يجري من أحكام
العقبي ولا تبقى مسكة من الدين مع من يستحل هذا المذهب قوله نبينا يشفع
البيتين إشارة إلى أقسام الشفاعة وذكر أربعة الشفاعة الكبرى وهي محتصة
بالسي صلى الله عليه وسلم وهي لإراحة الناس من هول الموقف وتعجيل
الحساب وثانيها لقوم إستوجبوا النار من المذنبين وهذه لنبيينا محمد ﷺ
وغيره من الملائكة والنبئين والمومنين رابعها في زيادة الدرجات في الجنة
لسبب أهلها والمعتزلة لا يثبتون غير هذه مع الأولى قوله وشافع بالإذن أهل

الحاء يعنى فيما لا يختص به الرسول صلى الله عليه وسلم وأهل آجاء شامل
 الأسياء والملائكة وغيرهم من خواص عباد الله تعالى قال عليه السلام يشفع
 الحار في جاره والقريب في قريب وقال إتخذوا الأيادي عند العقراء فإن لهم
 في الآخرة لدولة قال أهل العلم وإنما هي شفاعتهم يوم القيامة للمتصدقين
 عليهم قوله وأحرا شفاعته الإله يعنى بالشفاعة هنا الإخراج من النار وهو
 من محاز المشاكلة وأشار به إلى ما أخرجه أهل الصحة من حديث أبي سعيد
 عن النبي ﷺ وذكر خروج من يخرج من النار بشفاعة الملائكة والنبيين
 وغيرهم قال فيقول قد شفعت الملائكة وشفع النبيون وشفع المؤمنون ولم
 يبق إلا أرحم الراحمين فيقبض قبضة من النار فيخرج معها قوم لم يعملوا
 خيرا قط يريد خيرا زائدا على الإيمان وأن نفس الإيمان حاصل لهم.

فصل عذاب القبر مما قد ورد	من بعد رد الروح فيه للجسد
للمؤمن هاهنا والذي كلف	ثبت بالاجماع ممن قد ظهر
بعد سؤال الملكين من وضع	في قبره عن كل حاله جميع
من واجبات الدين والرسالة	كما يقتضى الدليل لا محالة
هالمؤمن الذي يجيب بالصواب	ويعجز الكافر عن هذا الجواب
فروح من سعد لهي الناصية	في برزخ من العذاب سائلة
من لم يثبت روحه معذبته	به لأجل الجهل أو مكذبته
ودا النعيم والعذاب أصفر	ويعد عود الجسم داك أكبر

قد بلغت الأخبار بفتنة القبر وعذابه مبلغ التواتر والمراد بالفتنة الاختصار فتنة القبر سؤال الملكين وقد استعاذ عليه السلام من عذاب القبر والاستعادة منه ومن فتنته مستفيضة في السلف الصالح قبل ظهور المبتدعة وخالف المبتدعة في فتنة القبر وعذابه وقالوا إنا نرى الميت في قبره بعد دفنه بأيام لا يزال على حاله حتى إن حبة السمسم إذا وضعت عليه لم تزل على ما كانت عليه وهذا حماقة منهم وجهل بأحكام الله سبحانه ووقوف مع المعتاد ومن يضل الله فما له من هاد ولا مانع من رد الحياة إلى الميت إلى بعض أجزائه ويجعل له من العقل والفهم ما يفهم به ويحسب ويدركه الملكان وإن لم نسمع نحن كلامهم وكذا يجوز أن يسمع كلام من يسلم عليه وكل ذلك جائز وقد ورد السمع به ولا حاجة إلى تكلف تأويله والله تعالى على كل شيء قدير قوله من بعد رد الروح فيه للجسد ظاهره ردها لجميع الجسد ولم يرد في ذلك قاطع فيتحمل إحياء الجميع وإحياء بعض الأجزاء قوله ثبت بالإجماع ممن قد غير فاعل ثبت يعود على العذاب للكافر والمومن العاصي بعد رد الروح وعبر سلف ومضى ويعني السلف الصالح ولا شك أنهم مجمعون على فتنة القبر وعذابه وإنما حدث الخلاف بعدهم قوله بعد سؤال الملكين من وضع في قبره ظاهره عموم السؤال وقد وقع التردد في الأطفال والمعصومين وأما العذاب فيختص بالكافرين وبعض عصاة المومنين ولا يختص بالقبور إذ الحريق والغرق وأكيل السم يسألون كالمقبرين وإنما حصه المؤلف بالذكر لأنه الغالب قوله جمع أي أحيى في القبر ورد إليه روحه بعد المفارقة ولا م للتعليل أي عن كل ما أحيى الميت لأجل السؤال عنه ومن واجبات الدين تفسير لها ولا يعني جميع الواحات بل

أصولها لأنه إنما يسأل عن ربه ودينه ونبيه حسبما جاء في الصحيح قوله فالمومن الذي يجيب بالصواب المومن شامل للمطيع والعاصي وكل مهما بجيب بالصواب للحديث الآتي قوله فروح من سعد البيت أراد بالسعيد المومن المطيع والعاصي المعفو عنه ابتداء ويطلق السعيد أيضا على مطلق المومن والبرزخ في اللغة الحاجز بين الشيئين والمراد هنا ما بين الموت والنشر قوله من لم يثبت البيت يقتضي بفهمه وعلمته أن المثبت لا يعذب مطلقا كان مطيعا أو عاصيا وليس كذلك وقد قدم المؤلف أن العذاب للكافر والمومن العاصي وقد قدم أيضا أن المومن يثبت ويجيب بالصواب فيجاب بأن ما قدمه مخصص للمفهوم أو بفهمه إنما يعتبر ما لم يعارضه ما هو أقوى منه أو بأنه تبع في تعليق التنعيم والتعذيب بالثبوت وعدمه الحديث المشهور في ذلك وهو قوله عليه السلام إنكم تسألون عني يأتي الملكان فيقولان له من ربك وما تقول في هذا الرجل الذي بعث فيكم فأما المومن الموحّد الله ربي ومحمد رسول الله جاءنا بالبينات والهدى فأما واتبعناه فيقولان له لم نومة العروس الذي لا يوقظه إلا أحب أهله إليه وأما المنافق والمرتاب فيقول لا أدري سمعت الناس يقولون شيئا فقلت فيقولان له لا دريت ولا تليت ويضربانه بالمقمع من الحديد فيصيح صيحة يسمعه كل شيء إلا الحن والإس والحديث وإن كان ظاهره التنعيم لعموم المومن وإنه لا يعذب فهو محصص لما ورد في تعذيب بعض عصاة المومنين في غيره حديث الحريدة وغيره وجعل المؤلف الجهل قسيما للتكذيب لأنهما حقيقتان متعابرتان وبسببهما عموم خصوص أن أوليد بالجهل عدم العلم بحيث يعم الظن والشك والوهم والاعتقاد لأنه قد يوجد الجهل بهذا المعنى ولا تكذيب كالشاك وقد

يوجد التكذيب ولا جهل كالكاكر المعاند وإما أن أريد به الاعتقاد القاسد وهو حقيقة فهو مستلزم للتكذيب بدون العكس فالتكذيب أعم والأول ليضم جميع الكفار والله تعالى أعلم.

والشهيد حانة مضمومة	في الأي والإخبار ذي منصومة
فروحه يدخل في دار السلام	حياتنا بالقتل رزقه دوام
فهذه كرامة المجد	وغيره مقعده بشاهد
حياته فانقطع مع ما يـرزق	والوقف في الكيف هو المحقق

المراد بالشهيد المقتول في سبيل الله قيل سمي بذلك لأن أرواحهم شهدت دار السلام بنص الموت وغيرهم إنما يشهدوا يوم القيامة وقيل إن الله وملائكته يشهدون له بالحجة وقيل لأنه ممن يشهد على الأمم يوم القيامة بإبلاغ الرسول الرسالة إليهم وقيل غير ذلك قال الله تعالى ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتا بل أحياء عند ربهم يرزقون فرحين بما أتاهم الله من فضله الآية واختلف العلماء في معنى هذه الحياة المسندة إليهم مع الإجماع على ترويح سائهم وإرثهم وتنفيذ وصاياهم فقبل هي حياة غير مكيفة ولا معقولة للبشر يجب الإيعان بها مظاهر النص ويكف عن كيفيتها وقيل هي حياة مجازية بأن فضلهم الله تعالى بدوام حالهم التي كانت في الدنيا من الرق وإجراء الثواب كالأحياء بخلاف أرواح سائر المؤمنين فلما أشبهوا الأحياء وصفوا بالحياة قيل وأجمعوا على أن أرواحهم لا تعود إلى أجسادهم على ما كانت عليه في الدنيا إلا إذا كان يوم القيامة تعود إليهم وأجمعوا على أن لهم مزية على غيرهم من المؤمنين لأنهم خصوا بالرق

والفرح وقد وردت الأحاديث بصحة ذلك كله خرج مسلم أنه قال عليه السلام أرواح الشهداء في جوف طير خضر لها قناديل معلقة بالعرش تسرح في الجنة حيث شاءت ثم تلوّى إلى تلك القناديل الحديث وفيه قالوا يا رسا يريد أن ترد أرواحنا إلى أجسادنا حتى نقتل في سبيلك مرة أخرى وفي الموطأ إنما نسمة المؤمن طير تعلق في شجر الجنة وقد ذكرنا في الشرح بعض ما يتعلق بها هادين الحديثين قال القاضي ابن عطية لا محالة أن الشهداء ماتوا وأن أجسادهم في التراب وإنما الحي أرواحهم ولا يختصون بذلك لأن الأرواح كلها حية وإنما الفرق أن أرواح الشهداء يدخلون الجنة من حين الموت وأرواح غيرهم تعرض عليها مفاعدها من الجنة لا يدخلوا بها إلا يوم الحساب والفائدة في الآية إنما هو قوله يرزقون وإلا فالأرواح كلها حية قال وحينئذ وإنما نسمة المؤمن طير يعني بالمؤمن فيه الشهيد انتهى بالمعنى وقد نبين لك أن ما قاله المؤلف هو مختاره من الخلاف قوله وغيره مقعده بشاهد ليس على عمومته لخروج الأنبياء منه ودخولهم الجنة إثر الموت كالشهداء نص عليه عياض وغيره وكذا قوله مخصوصة يعني بالشهيد أي بالنسبة إلى غير الأنبياء من سائر المؤمنين فالقصر إلا إضافي لا حقيقي .

كما تقول في الأرواح والنفسوس	فعلمها للعالم القسوس
فالروح من عالم الأمر ما ورد	في كتبه والنفس قطع بعتمد
قد كثر القول لذلك فانتهي	إلى ثلاثمائة للعلم
ويسألونك عن الروح إقتضى	وقف العباد فهو عند المرتضى
والأشعري قال ذاك جسم	حي لطيف مترك ذا الحكم

به حياة الجسم في الشايك بعادة الموت في التارك
هالروح غير سفة الحبياة وضد الموت إلى الوفاة

الروح يطلق على معان ومراد المؤلف هنا روح الإنسان وهو مشتق من الريح واختلف الناس فيه اختلافا كثيرا قال ابن رشد في المرقبة أخبرنا القرائي عن ابن دقيق العيد أنه رأى كتابا للحكماء في حقيقة النفس والروح وفيه ثلاثمائة قول قال وكثرة المقالات تؤذن بكثرة الجهالات ثم إن علماء الإسلام اختلفوا هل يجوز الخوض في حقيقة معرفة الروح أم لا على قولين حجة المنع قوله تعالى ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي ثم إنه تعالى بين أنه لم يوت الخلق من العلم إلا قليلا وذلك يقتضي أنه من الكثير الذي انفرد سبحانه وتعالى بعلمه وحجب علمه عنا فكيف لنا أن نخوض فيه وحجة الجواز أنه إنما منع الخوض فيه لغير العلماء وإلى هذا ميل الإمام أبي حامد الغزالي والقائلون بهذا اختلفوا فقل هو عرض نشأ من كيفية التركيب فإذا انحل التركيب ذهب وقال كثير إنه الحياة وقال آخرون إنه جسم نوراني شفاف مشابه للجسم أمر الله سبحانه العادة بموت الجسم عند فراقه وهذا قول الأشعري وقيل جسم لطيف مشكل على صورة الإنسان داخل الجسم وقيل إنه النفس الداخل والخارج قال عياض وهو خطأ بين قال إمام الحرمين والذي يجب القطع به أن الروح موجود لمخلوق لله عز وجل من جنس مخلوقاته ابتداء تعالى وبراء من العدم إلى الوجود وأسكنه هذا الجسد يحيى الجسد عند ذلك أي خلق الله

الحياة في كل جزء من أجزاء الجسد عندما جاوزه الروح ثم يخرجه من هذا الجسد ويموت الجسد عند مفارقتها عادة أجراها الله سبحانه إنتهى قال الإمام القرطبي في شرحه لصحيح مسلم إنها أمر ينفع في الجسد ويقبض منه ويومن ويكفر ويعلم ويجهل ويفرح ويحزن ويتسعم ويتألم ويتعين إنه ليس بعرض لاستحالة قيام هذه المعاني بالأعراض فيجب أن يكون مما يقوم بنفسه وقابلا للأعراض قوله كالقول في الأرواح والنفوس قال القاضي في الإكمال اختلف في النفس ف قيل هي الروح وهما اسمان مترادفان وقيل هي الدم وقيل النفس الداخل والخارج وقيل هي الحياة قوله فالروح من عالم الأمر إشارة إلى قوله تعالى ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي وإضافة أمر إلى الله إضافة تخصيص أي من الأمر الذي يختص الرب تعالى كنهه وحقيقته كحقيقة المثلث ونحوه من مخلوقاته تعالى قال بعض المفسرين أي من الأمور التي استأثر الله بها ولم يطلع عليها خلقه والغزالي يطلق عالم الأمر على ما ليس بمتحيز ولا قائم بمتحيز من العالم لإثباته هذا القسم وبه يفسر هذه الآية وقوله تعالى ألا له الخلق والأمر ويقول في الروح نحوه هو من عالم الأمر بناء على أن الخلق في الآية بمعنى التقدير قوله فالروح غير صفة الحياة بناء على قول الأشعري وغيره ممن قال إن الروح ليس بعرض وإما على القول المرتضى فالوقف في حقيقة الروح ولا ندري هل الروح هي الحياة أو هي غيرها وقد يكون الوقف بعدم الحرم بفي العرضية لأن كونها ليست بعرض محقق كما مر من كلام القرطبي والله أعلم.

حدوثه ثبت قبل الجسم فلا تناسخ له بالجسم
بقاؤه نسي له بالحق وإنما ثبوته بالحق

هذه أحكام ثابتة للروح وهي خمسة حدوثه ووجوده قبل الجسم ونفي التناسخ فيه وبقاؤه وجواز فنائه عقلا وهذا مع الأول متلازمان أما الأول فقال الإمام القرطبي واتفق أهل الحق على أن الروح محدث لأنه متغير وكل متغير حادث ولا يلتفت إلى قول من قال إنه قديم إذ لا قديم إلا الله تعالى وأما الثاني فقد ذكر صاحب المواقف خلافا في أن النفس هل تحدث مع البدن أو قبله فاحتج من قال بالأول بقوله تعالى بعد تعدد أطوار البدن ثم أنشأناه خلقا آخر والمراد إضافة النفس واحتج من قال بالثاني بما روى عنه عليه السلام خلق الأرواح قبل الأجسام بألفي عام وأما الثالث فهو الحق قال المؤلف ومعنى التناسخ عند القائلين به وهم شرذمة الفلاسفة هو أن النفس إذا انقطع تعلقها ببدن صح تعلقها ببدن آخر فإن كانت في البدن الأول من النفوس الزكية الفاضلة تعلقت ببدن فاضل كريم وإن كانت في البدن الأول من النفوس الغاهلة الخبيثة تعلقت ببدن مناسب لها والمعتمد في نفيه أن يقول لو صح التناسخ على النفوس لزم تذكرها لأحوالها في البدن الآخر كما أن من مارس ولاية بلد سنين كثيرة فإنه يمتنع أن ينساها واللازم باطل فالملزوم مثله ينتهي باختصار وقال عياض رحمه الله أهل التناسخ القائلون بانتقال الأرواح إلى أجساد

أخرى فأهل السعادة تنتقل أرواحهم إلى أجساد حسنة تتعم فيها كما جاء في الحديث وأهل الشقاء تنتقل أرواحهم إلى أجساد حسيسة قبيحة تعذب فيها فإذا استوفت قدر عذابها رجعت إلى أحسن بنية وهكذا أبدا وهذا معنى الإعادة والتواب والعقاب عندهم قال رحمه الله وهذا ضلال وإبطال لما جاءت به الشريعة من الحشر والنشر والجنة والنار قال أبو عبد الله الأبي وما احتجوا به من كون الأرواح في جوف طير لا يتم لأن هذه الطير لها أرواح أخر وهم لا يقولون ذلك إنتهى وأما الحكم الرابع والخامس فقال في بنية الطالب أما بقاؤها فقال الإمام فحر الدين طريقنا في بقاء النفس أطباق الأنبياء عليهم السلام والأولياء والحكماء عليه يعني خلافا للفلاسفة القائلين باستحالة البقاء عقلا ونحن نقول لولا أخبار الشرع بذلك لفنا بجواز العدم عليها قال عز من قائل ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتا الآية وقال تعالى في آل فرعون النار يعرضون عليها الآية وروي عن النبي ﷺ أنه قال أن أرواح الشهداء في حواصل طير خضر تسرح في الجنة وتاوي إلى قناديل معلقة في ساق العرش وعنه عليه السلام إنما نسمة المؤمن طير تعلق في شجر الجنة وفي حديث الأسرى أنه ﷺ لقي آدم في سماء الدنيا وعن يمينه أسودت وعن يساره أسودة فإذا نظر إلى يمينه ضحك وإذا نظر على شماله بكى والأسودة جمع سواد وسواد الإنسان شكله والأحاديث في هذا كثيرة وأما كونها صعمة أو معذبة فلقوله ﷺ إذا مات أحدكم عرض عليه مقعده

بالعداء والعشي إن كان من أهل الجنة فمن أهل الجنة وإن كان
من أهل النار يقال هذا مقعدك حتى يبعثك الله قوله فلا تناسخ
دحول الفاء يقتضي أن عدم التناسخ مسبب عن ثبوت الحدوث
وأن الحدوث يستلزمه والظاهر أن لا ملازمة بينهما وبين المؤلف
لها في بغية الطالب غير بين على أنه تابع في ذلك للفخر في المعالم
وسلمه شرف الدين وكلاهما مذكور في الشرح.

وملك الموت على الأرواح	وكيل قبضها من الأشباح
وما له في ذا من اختراع	كذلك اكتسب بلا نزاع
إذ عدم الحياة غير مكتسب	كذا وجود الموت في هذا الطلب
وانما له في الأرواح	قبض كنفخ ملك في الصور
فيسحق الخلق من الأحياء	غير الذي أخرج يا ستثناء
ثم الإله يهلك الأحياء	وبعد ذلك يرث الأشياء
ونظرة من بعد ذاك الصور	تلمع والنشر مع النشور
فترجع الأرواح للأجساد	ثم تمدعها من المتأباد
ويجمع الأوليا والأواخر	ونزلت ملائكة للفساد
وجاءهم من غير تشييد ولا	مخالف ليحال ما تأسسا
للفضل والحساب ثم الفرض	ثم تصوير الأرض عير الأرض
وارتد الجنان للقبواب	وأبرز الفيران للعقاب
وتنشر الكتف للبيسان	للمؤمنين الأخذ باليمينان
وكل كافر من أجل الخصر	ياخذ بالشمال خلف الظهر

ويسأل النسيان كل عبد	عمله من حسن وصد
كثرة أو قلّة كالتقير	قولا وفلا وعن القطير
وانطلقت جوارح الإنس	يكل ما يتكر من عصير
واحصرت صحائف الوزن	تخير بالسرور أو بالجزن
والحوض للنبي منه تشرب	أمنه ومن أوان تنصب
وظهر الصراع مثل الجسر	على جهنم لأجل الممر
من جاء بصور للنمر	وغيره يقع في الجحيم
أهل النجاة متفاوتون	والهالكون متخالفون
وكل ما ذكرت في ذا الفصل	وضوح إمكان له بالعقل
والسمع قد دل على الوقوع	فوجب الجزم بلا نزوع

اشتملت هذه الأبيات على جملة من أحوال الآخرة أولها الموت وآخرها الاستقرار بالجنة والنار وهي ممكنة أخبر الشرع بها فوجب التصديق على ظاهرها وتناول المبتدعة كثيرا منها تأويل الظاهر الممكن إجماع في الدين والمراد ملك الموت عزرائيل عليه السلام قال الله تعالى قل يتوفاكم ملك الموت الذي وكل بكم أي وكل يقبض أرواحكم يتناول إحراق الروح من الجسد إذا بلغت الخلقوم وأعوانه يعالجونها حتى تبلغ الخلقوم بدليل توفته رسلنا والله هو المتوفي حقيقة لأنه الذي يخلق الموت والحياة وبهذا التقرير يجمع بين هذه الآي وتنزل كل آية منزلتها من الصدق قوله وكيل قبضها من الأشباح جمع شبح بفتح الشين والباء هو الشخص وأراد به الجسد قوله وماله في ذا من اختراع هو بين ما تقدم أن لا موجد إلا الله سبحانه وفيه إشارة إلى الجمع بين قوله تعالى الله يتوفى

الأمر حين موتها وقوله قل يتوفاكم ملك الموت كما سبق قوله كذا كذا
الكسب بلا نزاع يعني أنه لا تعلق لقدر ملك الموت بحركة الروح و
حرونها من البدن ولا يحدث الموت فيه لا تعلق إختراع ولا تعلق
كسب أما الأول فلوحدانية الأفعال وأما الثاني فلأنه في غير محل
القدرة قوله إذ عدم الحياة البيت مبني على أن الموت وجودي وهو
الصحيح والمعنى أن الطارئ على الميت أمران عدم الحياة ووجود الموت
ولا تعلق لقدرة الملك بواحد منهما أما وجود الموت فلأنه في غير محل
القدرة وأما عدم الحياة فأما لذلك وأما لأن العدم غير مقدور وهو قول
الأشعري والجمهور قوله وإنما له بدني الأمور قبض أي وإنما له في هذه
الأمور القدرة على القبض فقط لأنه تمكين القبض يده على ما فيها
فيرجع إلى حركة يده وهي مقدورة له والله تعالى أعلم قوله كنفي ملك
في الصور فيصعق الخلق من الأحياء البيت المراد بالملك إسرافيل عليه
السلام والتذكير للتعظيم قال الله تعالى ونفخ في الصور فصعق من في
السموات والأرض إلا من شاء الله ثم نفخ فيه أخرى فإذا هم قيام
ينظرون و الصور القرن الذي ينفخ فيه إسرافيل نفختين إحداهما
بالصعق والأخرى للبعث وقيل الصور جمع صورة وصعقتهم موتهم
من شدة الفزع وهول تلك النفخة قال الله تعالى إن كانت إلا صيحة
واحدة فإذا هم حامدون والمستثنى قيل جبريل وميكائيل وإسرافيل
وملك الموت ثم يميتهم الله بعد ذلك وإليه أشار بقوله ثم الله يهلك الأحياء
أي السابقين بعد النفخة الأولى قوله وبعد ذلك يرث الأشياء الإرث ما
استعاره لقائه تعالى بعد الأشياء لأن الوراثة من الخلق باق بعد موروثه

قوله وتمنحة من بعد ذا في الصور البيتين البعث والنشور مترادفان يقال بعثت السمير أقمته ونشر الميت قام ونشره الله والحشر الجمع وهو جمع الخلائق بالحشر للحساب ولم تعد أي لم تتجاوز يعني أن كل روح ترجع إلى جسدها المؤلف لها في الدنيا لا تتعداه إلى غيره بل تهتدي له كاهتداء الرجل لبيته كما جاء في الخبر ويحتمل أن يرجع صمير لم تعد إلى الأجسام فيكون المعنى أن الأجساد تبعث على هيئتها التي كانت عليها في الدنيا من قلة أجزائها وكثرتها وبياض وسواد وطول وقصر وغير ذلك إما بأن تعاد أعراضها بعينها أو أمثال تلك الأعراض قوله ونزلت ملائكتك للقادر هو إشارة إلى قوله تعالى وتنزل الملائكة تنزيلا قيل إذا جمع الله الخلائق نزلت ملائكة السماء الأولى وهم أضعاف الخلق فتحقق بالخلق ثم تنزل ملائكة السماء الثانية فتحقق بملائكة سماء الدنيا وهم أضعافهم أيضا وكذا إلى السماء السابعة وحينئذ يقول الإنسان أين المفر فيقال له كلا لا وزر وجاء مثل هذا في تفسير قوله تعالى وجاء ربك والملك صفا صفا قوله وجاءهم من غير تشبيه البيت إشارة إلى قوله تعالى وجاء ربك قوله هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام والمحيي والإتيان ونحوهما من التشابه لأن الإتيان حركة وانتقال وهو على الله محال فالسلف يفوضون ويحتمل على مذهب أكثر الخلف أن يكون على حذف المضاف أي أمر ربك أو سلطانه أو بعض ملائكته أو يكون من الإسناد المجازي كما يقال قطع الأمير النص لم يقطع وإنما أمر به ويحتمل غير ذلك وكلام المؤلف هنا يحتمل القولين إذ يصح التشبيه ثابت في كلا المذهبين لكن تقدم للمؤلف في فصل الصفات أن

الوقف الذي هو مذهب السلف أولى ولا يخالف لحال ما تأصلا أي مما
يجب له تعالى وما يستحيل عليه قوله للفصل والحساب ثم العرص أي
الفصل بين العباد وإنصاف بعضهم من بعض و ثم معنى الواو والعرص
الحساب اليسير واليسير القليل والسهل اللين وفي الحديث أن رسول الله
ﷺ قال من نوقش الحساب عذب قالت عائشة ألم يقل الله فسوف
يعاسب حسابا يسيرا فقال رسول الله ﷺ إنما ذلك العرص من نوقش
الحساب عذب قوله يوم تصير الأرض غير الأرض للأرض للظرف متعلق بما
قبله وهو إشارة إلى قوله تعالى يوم تبدل الأرض غير الأرض وتبدل
الأرض بأن تكون يوم القيامة بيضاء عفراء كفرصة النقي هكذا روي في
الحديث ثم اختلف فقيل تبدلها وإزالتها والإتيان بغير وقيل تبدل
صفاتها بأن تهر وتسوى وتزال أكامها قوله وأرلف الجنان البيت إشارة إلى
قوله تعالى و أزلفت الجنة للمتقين وبرزت الجحيم للغاوين و أزلفت
الجنة للمتقين غير بعيد وبرزت الجحيم لمن يرى الجنان بكسر الجيم
جمع جنة وافتحها القلب وبرزت أظهرت وكشفت وأزلفت قربت
وأدنت إما بالكشف عنها ورؤيتها أو بأن تنقل من مكانها وتوضع
بالقرب منهم حتى يماينوها قوله وتشر الكتب للبيان البيتين الكتب
الصحف المشت فيها طاعة العباد ومعاصيهم وهي التي كتب الخطة
عليهم في الدنيا وهذا مما يجب الإيمان به لوروده في الكتاب والسنة ووقع
عليه إجماع الأمة ثم المومن مطيع وعاص ونعني بالعاصي من يمد فيه
الوعيد من العصاة فالمطيع يأخذ كتابه بيمينه إجماعا وكذا العاصي
عند الأكثر وهو ظاهر كلام المؤلف ويدل على ذلك قوله تعالى إنه ظن

أدلى يجوز فعله أخذ الكتاب وراء الظهر بالكفر ووقف بعضهم وأما
الكافر فيوتى كتابه بشماله قيل تغل شماله إلى عنقه وتجعل خلف ظهره
فيأخذ كتابه وقيل بل يثقب صدره فيدخل شماله منه فيأخذ بها كتابه
وراء ظهره وكلام المؤلف يحتمل القولين والأول أقرب للمفظة قوله
ويسال الديان كل عبد الآيات الثلاثة سماع الكلام القديم في عرصات
القيامة بما يستوي فيه البر والفاجر قال الله تعالى فوريثك لنسألهم
أجمعين عما كانوا يعملون فلنسألن الذين أرسل إليهم ولنسألن المرسلين
فلنقصن عليهم بعلم و ما كنا غائبين وعنه عليه السلام ما منهم من أحد إلا
ويسأله رب العالمين وما بينه وبينه حجاب ولا ترجمان والقل والكفر
بمعنى القلة والكثرة والنقيض هو النقرة في ظهر النواة والقطمير هو القشرة
الرقيقة التي في النواة ويقال هي النقطة البيضاء التي في ظهر النواة
تنبت منها النخلة وهما كناية على أقل الأشياء قوله وأطلقت جوارح
الإنسان البيت إشارة إلى قوله تعالى اليوم نختم على أفواههم وتكلمنا
أيديهم وتشهد أرجلهم بما كانوا يكسبون وقوله عز وجل ويوم نحشر
أعداء الله إلى النار فهم يزعمون الآيات الثلاث أي حتى إذا جاؤوا النار
سئلوا عن كفرهم وجحدهم فأنكروا بعد أن شهد عليهم النبيشون
والمؤمنون فعند ذلك تشهد عليهم جوارحهم بما كانوا يعملون في الدنيا
ثم يحتمل أن الله تعالى يخلق في الجوارح حياة وعلماً وبهما حتى تنطق
ويحتمل أن الله سبحانه يخلق فيها أصواتاً ضرورية تؤدي شهادتها
وطاهر اللفظ هو الأول أعني أن النطق اختياري قوله وأحضرت البيت
قال غير واحد جمع أهل الحق على وجود ميزان حسي له كفتان ولسان

وقال السعد التفتزاني الميزان عبارة عما يعرف به مقادير الأعمال والعقل
 قاصر عن إدراك كيفيته والموزون به صحائف الأعمال أو مثالات يحققها
 الله تعالى ويزنها جل وعلا على قدر أجور الأعمال وما يتعلق بها من
 ثوابها وعقابها وأنكر المعتزلة الميزان لأن الأعمال أعراض إن أمكن
 إعادتها لم يمكن وزنها ولأنها معلومات لله تعالى فوزنها عبث والجواب
 أنه ورد في الحديث أن كتب الأعمال هي التي توزن فلا إشكال وعلى
 تقدير تسليم كون أفعال الله تعالى معللة بالأعراض لعل في الوزن حكمة
 لا يطلع عليها وعدم اطلاعنا على الحكمة لا يوجب العبث قوله
 والخوض للنبي مما يجب الإيمان به حوض رسول الله ﷺ وسلم وقد
 تواترت الأخبار به وأنه ترده أمته لا يظلم من شرب ويداد عنه من بدل
 وغير أنيته من فضة عددها عدد بحوم السماء له ميزانان يجران فيه إلى
 الجنة ماء أشد بياضا من اللبن وأبرد من الثلج وألين من الزبد طوله ما
 بين عمان إلى إيلة روى ذلك كله عن رسول الله ﷺ واختلف هل هو
 قبل الصراط أو بعده واستدل كل من الفريقين بظواهر وتوقف فيه
 الباحي قال الإمام السنوسي تبعا للقرطبي صاحب التذكرة والتحقيق
 أن له حوصين قبل وبعد و أوان جمع أنية وزنه فواعل قوله وظهر
 الصراط مثل الجسر الأبيات الثلاثة الصراط ثابت حسما بطق به
 الكتاب والسنة قال الله تعالى فاهدوهم إلى صراط الجحيم وقمهم إهم
 مسؤولون وهو جسم محدود على متن جهنم أرق من الشعر وأحد من
 السيف يعمره أهل الجنة وتنزل به أقدام أهل النار هذا قول الأكثر ودهست
 فرقة وهو قول أبي الحسن إلى أنه بسيط يقف الناس بأجمعهم عليه

وعليه يكون حسابهم قال ابن دهاق وجعلوا وصفه عليه السلام له بالرقعة كالشعر وبأخذ كالسيف أكثر في بساطته وقد أفكر كثير من المعتزلة الصراط أن يكون على ظاهره زعما منهم أنه لا يمكن العور عليه ولو أمكن ففيه تعذيب ولا عذاب على المومنين والصلحاء يوم القيامة قالوا وإنما المراد بالصراط طريق الجنة المشار إليه بقوله تعالى سيهديهم ويصلح بالهم وطريق النار المشار إليه بقوله تعالى فاهدوهم إلى صراط الجحيم والجواب أن إمكان العبور ظاهر كالشي على الماء والطيران في الهواء غايته مخالفة العادات ولا شك أن الآخرة أكثر أحوالها خوارق والله تعالى يسهل الصراط على من يشاء كما جاء في الحديث أن منهم من يمر كالبرق الخاطف ومنهم من يمر كالريح الهامة ومنهم من يمر كالجراد وجريا ومشيا وحبوا وعلى البطر فجاج مسلم ومخدوس مرسل ومكرس في النار ومختطف بكلايب كشوك السعدان قوله وكل ما ذكرت في ذا الفصل البيتين يعني به جميع ما ذكر في الفصل حتى بعثة الرسل فإن الرسالة لا تثبت بطريق السمع وإنما تثبت بالمعجزة ودلالاتها ليست بسمعية كما تقدم وإنما يعني ما يوقد من الشمع كقبض ملك الموت للأرواح وكفوف جميع أحوال الآخرة فإذا الموم في قوله وكل ما ذكرته أريد به الخصوص وأظهر من هذا بل هو المتعين أن يقال أراد بالإشارة الفصل الأقرب الذي هو فيه وهو قوله فصل عذاب القصر مما قد ورد الحج لا من قوله فصل من الجائز بعثة الرسل إلى هذا المحل لأنها فصول لا فصل واحد والإشارة بلفظ القريب وتركيب الدليل الذي أشار إليه أن يقال كل ما ذكر في هذا الفصل من سؤال وحشر وغيرهما

ممكناً أخسر الصادق بوقوعه وكل ممكناً أخبر الصادق بوقوعه يجب
الإيمان بوقوعه ينتج كل ما ذكر في هذا الفصل واجب الإيمان بوقوعه ولا
يحق بيان المقدمتين وبالله التوفيق.

فصل والإيمان هو التصديق	بكل ما جاء به المصديق
عن الرسول عليه السلام بالضرورة	في رسم الأكثرين والمعتبر
وهو حديث النفس تأبها لها	حصل من معرفة أن قد ما
هذا الاختيار القاطن لا هي فقط	للشيخ ذان في جواب لا خلط

الإيمان في أصل اللغة عبارة عن مطلق التصديق وفي الشرع تصديق
الرسول في كل ما علم بالضرورة مجيئه به خلافا للمعتزلة فإنه عندهم
عبارة عن إمتثال الواجبات واجتناب المحرمات وخلافا لمن قال إنه
إسم للتصديق بالقلب والإقرار باللسان أو للتصديق بالقلب والإقرار
باللسان والعمل بالجوارح فتصديق جنس والتقييد بالرسول مخرج
لتصديق غيره وقوله في كل ما علم بالضرورة مجيئه به يريد ما علم من
الدين ضرورة كوجوب الصلاة الخمس ووجوب صوم شهر رمضان
وجوب الزكاة والحج وغير ذلك من الأحكام المشهورة من دين نبينا
محمد ﷺ بالخبر المتواتر وتقييد التعريف به مخرج لما لا يكون بهذه
الحيثية كالذي ثبت بأخبار الأماد وبالاكتفاء ثم أدخل لفظة كل في هذا
التعريف وإن كانت غير صالحة في تعريف الماهية فهي هنا لتأكيد العموم
إد هو مستفاد من لفظة ما فمن أنكر فردا واحدا من هذا العام سلب
عنه وصف الإيمان ولا يجب تخصيص هذا العموم لامتناع تخصيص

العام المؤكد قاله في بغية الطالب قوله عمله بالضرر جملة حالية من كل أي الإيمان إن هو التصديق بكل ما جاء به طريق النقل عن الرسول حال كون محيثة معلوما بالضرورة وهذا لأن طريق المشاهدة أو التواتر وكلاهما ضروري قوله وهو حديث النفس اليبين يعني أن التصديق هو حديث النفس التابع للمعرفة إحترازاً من التابع الظن أو الشك أو الوهم أو الاعتقاد واختلف جواب الشيخ في معنى التصديق فقال مرة هو المعرفة بوجود الصانع ووحدانيته وإلهيته و صفاته وتصديق رساله وقال مرة التصديق حديث النفس التابع لذلك وهو الحق واختاره القاضي وغيره قلت وعلى كلا القولين في تفسير التصديق فالتقليد ليس بإيمان فالأشعري إذن أيضاً قائل بأن المقلد ليس بمومن وقد تقدم للمؤلف إنكار نسبته للأشعري أو القاضي أو الجمهور ففي اقتصاره هنا على تعريف الإيمان بما ذكر تدافع مع ما سبق وكذا نسبته للأشعري والقاضي والأكثر والله تعالى أعلم قال في بغية الطالب فإن قلت فالفرق بين حديث النفس التابع للمعرفة وبين المعرفة قبل بينهما من الفرق ما بين صفة العلم و الكلام قوله لا غلط أي هاذان القولان للشيخ صدرا منه على سبيل القصد لا السهو والعلط لا بمعنى أنه أجاب مرة بالأول للتميين اجتهاده لا لسهو وقع والله أعلم.

عنوانه كلمة الشهادة تضمنت معناه بالإفادة
فالناطق شرط غير شرط في الأصح لقادر فالتوكيد كفر قد وضوح

لما كان تصديق القلب أمراً باطناً جعل الشرع على التصديق المذكور علاقة وترجمة وهي كلمة الشهادة وخصت بذلك لاشتغالها على جميع عقائد الإيمان مع اختصارها وقلة حروفها فهي مع اختصارها وسهولة النطق بها مطابقة للمترجم عنه ولا يتضح دلالة غيرها من الأذكار على جميع عقائد الإيمان كالحمد لله والله أكبر إتضاها وإلى إشتغالها على التصديق المذكور أشار المؤلف بقوله تضمنت معناه بالإفادة وهو استيناف بياني وقد أوضح ذلك الإمام السنوسي رضوان الله عليه في عقيدته المسماة بالصعري بما لم يسبق إليه ثم اختلف في النطق بكلمتي الشهادة هل يتوقف عليه الإيمان أو هو من الواجبات الفرعية وعلى الأول اختلف هل هو شرط خارج عن ماهيته وأن الإيمان هو التصديق بشرط إقراره بالإقرار وهو ركن منه وعليه فيكون الإيمان شرعاً مجموع التصديق بالقلب والإقرار باللسان وهو إختيار ابن العربي وعباس والفخر وشمس الأئمة والنسفي وآخرين وذهب جمهور المحققين إلى الشرطية وأن حقيقة الإيمان إنما هو التصديق فقط وهو مقتضى التعريف السابق وعلى الشرطية فيصح إيمان من صدق بقله ومنعه مانع من النطق من حرس ونحوه وبقل جماعة من المحققين الإجماع على ذلك ومن الناس من حكى الخلاف وهو بعيد جداً لما فيه من التكليف بما لا يطاق وهو في حق الأحرس أعمد إذ لم يفرط فيمن لم ينطق جهلاً بالوجوب فيصح إيمانه على الثالث دون الأولين وأما من صدق وصرح بالقيص أو امتنع من النطق أفضة أو حمية فلا خلاف في كفره قوله لقادر الظاهر رجوعه إلى الشرط أي النطق شرط في حق القادر على النطق دون العاجز.

لا تدخل الأعمال في الإيمان لعطفها عليها في القرآن
كذلك ما قرن بالمعصية دليل ما قلنا بغرر مريية
لو كانت الأعمال جزءا للزم تكريرا ونقض لزوما قد حتم
ولم تكن مشروطة بالإيمان وهي له مشروطة بالإيمان

هذه أدلة ثلاثة على حقيقة قول أهل السنة في مسمى الإيمان الشرعي وبطلان ما ذهب إليه المعتزلة من أن مسمى الإيمان هو جميع فرائض الدين من العبادات وترك المحظورات هذا قول جمهورهم وزعم أبو الهذيل العلاف منهم أنه اسم لجميع الطاعات فرائضها ونوافلها فأدخل النوافل في مسمى الإيمان وأما ما نسب لأكثر السلف من أن الإيمان اسم للتصديق والعمل فلا بد من تأويله أما قول ابن التلمساني مرادهم الإيمان الكامل وأما بأن يكون إطلاقهم الإيمان على العمل مجازا من إطلاق اسم الشرط على المشروط ويدل على التأويل إدخالهم الفاسق تحت الإيمان ولولا التأويل لكان ذلك في غاية الصعوبة لبطلان الماهية المركبة ببطلان جزئها أشار إلى هذا الشيخ ابن عرفة رحمه الله وبيان ما أشار إليه المؤلف أن يقال الدليل على أن الأعمال غير داخلة في الإيمان أنه ورد في القرآن عطف الأعمال على الإيمان كقوله تعالى إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات مع أن القطع بأن العطف يقتضي المعاييرة وهو عدم دخول المعطوف في المعطوف عليه الدليل الثامس أنه ورد في القرآن إقتران الإيمان بالمعصية الكبيرة قال تعالى ﴿ وإن طائفتان من المؤمنين إقتلوا ﴾ وقال سبحانه ﴿ يا أيها الذين آمنوا ﴾

كتب عليكم الفصاوص في القتلى ﴿ وقال عز وجل يا أيها الذين آمنوا ﴿ توبوا إلى الله توبة نصوحا ﴿ ولأنه يصح أن يقال أمر وفعل المعصية ولا شك أن هذا لا يعد تناقضا ويلزم التناقض على قول المحالفة قوله لو كانت الأعمال البيت هو تركيب للدليلين السابقين على طريق من المطلق وبيانه أن يقال لو كانت الطاعات جزءا من مسمى الإيمان لكان تقييد الإيمان بالطاعة تكريرا وبالمعصية نقضا والتالي باطل فالمقدم مثله أما الشرطية فظاهرة وأما انتفاء التالي فلأنه لو كان تكريرا أو نقضا لما قيده الله بذلك لتنزيه كلامه تعالى عن التكرير والنقص لكنه قيده بها كقوله إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات ومثل غير واحد بقوله سبحانه الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم ولا يصح ذلك لأن المراد وليشركوا بعد إيمانهم أي لم يربدوا بعد ذلك حسبا جاء مفسرا في الحديث قوله ولم تكن مشروطة البيت هو الدليل الثالث وتقريره أن نقول لو كانت الأعمال داخلة في الإيمان لما كان الإيمان شرطا في صحتها لكن التالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية القطع بأن المشروط لا يدخل في الشرط لامتناع اشتراط الشيء بنفسه وبيان نفي التالي قوله تعالى ومن يحمل من الصالحات وهو موسى الآية.

من فسّر الإيمان بالتصديق	لا زيد لا نقص على التحقيق
ومن يرى لطاعة الأعمال	و أنها هي من الكمال
صح دخول المزيد والنقصان	فيما يرى من جملة الإيمان

اختلف في زيادة الإيمان ونقصه على ثلاثة أقوال يزيد وينقص لا يريد ولا ينقص ثالثها يريد ولا ينقص فالأول باعتبار الأعمال أي بناء على أن العمل داخل في الإيمان كما يقول السلف وقد مر تأويله والثاني مبني على أن الإيمان هو التصديق المقنن بالقلب وهو عرض لا يزيد ولا ينقص إلا أن يقال ريادته باعتبار متعلقاته وكثرة أدلته وانتقاء الغفلات وتوالي ذلك من غير فتور على أنه اختلف في العلوم هل تتفاوت في الجزم فقال المحققون لا تتفاوت فليس بعضها وإن كان ضروريا أقوى في الجزم من البعض وإن كان نظريا وقال الأكثر تتفاوت إذا العلم بأن الواحد نصف الإثنين أقوى في الجزم من العلم بأن العالم حادث وأجيب بأن التفاوت في ذلك ونحوه ليس من حيث الجزم بل من حيث غيره كإلغى النفس لأحد المعلومين دون الآخر وعلى قول الأكثر فقل الإيمان الزيادة والنقص على معنى القوة والضعف ولعل المؤلف إلى هذا أشار بقوله على التحقيق أي من فسر الإيمان بالتصديق لا يريد ولا ينقص على قول المحققين أن العلوم لا تتفاوت وهو التحقيق على الآخر يزيد وينقص وأما وجه القول الثالث فمراعاة الإطلاق الشرعي في نحو قوله تعالى زادتكم إيماناً ولم يرد المقصان قوله وأنها فيه من الكمال إشارة إلى قول السلف بدخول الأعمال في مسمى الإيمان محمول على الإيمان الكامل كما قدمنا وعليه فالإيمان يزيد وينقص.

لمثل ذا يقـرره بالشيئة	لنهي عصمة من الخطيئة
فالشك في العمل دون التصديق	فهي به ترك بالتحقيق
والشك لا يقبله في الحال	فصح أن يكون في المال

من قال مومن على استثناء أو قال عند الله باهتراء
رد عليه ذا وسج الأول على الصحابة به يعول

اختلف السلف ومن بعدهم في إطلاق أنا مومن أو تقييده بالمشيئة
فيقول أنا مومن إن شاء الله وبالأول قال المحققون وبالثاني قال جماعة
وذهب الأوزاعي إلى التخيير فمن أطلق نظر إلى الحال وإلى أن الإيمان هو
التصديق ومن قيد بالمشيئة فإما بناء على أن المراد الإيمان الكامل الذي تدخل
فيه الأعمال والشك إما باعتبار كونه على بعض المعاصي في الحال ولا يشعر
بذلك وإما باعتبار كمال الأعمال أن ذلك لا يقطع به وأما باعتبار صحتها
ولا يقطع بها أيضا إذ قد يعرض للأعمال ما يفسدها من رياء وغيره بحيث
لا يشعر به العامل وإما بناء على أن الإيمان التصديق ويكون التقييد للشرك
لا للشك أو نظر إلى العاقبة وهي مجهولة قوله في مثل ذا الإشارة إلى الإيمان
الشامل للأعمال قوله لنفي عصمة من الخطيئة أي باعتبار الله واعتقاده وقد
يكون في نفس الأمر محفوظا وإلا لم يجب له القصد قوله فهي به تترك
بالتحقيق ضمير حي يعود على المسألة وضمير به يعود على التصديق والباء
للظرفية أي المرید بالإيمان أي التصديق يقرن بالمشيئة على وجه الترك لا
على وجه الشك في الحال قوله فصيح أن يكون في المأل هو وجه ثان في صرف
المشيئة إلى الشك على كون المراد بالإيمان التصديق قوله من قال مومن على
استثناء السبب إشارة إلى رد قول من جوز أنا مومن عند الله وهو حقيق عند
الله إن أراد في المأل لما فيه من الجردة والتصور على العيب وإلى صحة القول
بالمشيئة لشوته عن جماعة من الصحابة كعبد الله بن مسعود وثمة جمع
عظيم من الصحابة والتابعين وهو قول مالك وأبي حنيفة وأحمد

والنطق والفعل هما الإسلام والانتقياد هو الاستسلام
 لكل مومن على ذات مسالمة وعكسه كلفة فتحرّم
 وقبل بالعكس وباتت مرادف وبالباينة في التحاليف

لما فرغ من الكلام على الإيمان ذكر حقيقة الإسلام ونسبته من الإيمان فذكر أن الإسلام عبارة عن النطق والفعل مراده بالنطق شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله وبالفعل باقي في الدعائم الخمس إقام الصلاة وإيتاء الزكاة وصوم رمضان وحج البيت وبهذه الخمس فسر الإسلام في حديث سؤال جبريل وليس المراد بالفعل مطلق الفعل أو جميع الأفعال فالإسلام إذن عبارة عن الدعائم الخمس وبنى المؤلف على هذا القول أن الإسلام أهم من الإيمان وفيه نظر إذ بينها على هذا القول عموم وخصوص من وجه فيحتمل أن فيمن وجد منه التصديق وساق الأفعال المذكورة وينفرد الإيمان فيمن وجد منه التصديق والإقرار فقط وينفرد الإسلام فيمن وجدت منه الدعائم الخمس بدون التصديق وقد يتأول قول المؤلف هما الإسلام بأنه كلية لا كل أي بل واحد من النطق والفعل إسلام وحينئذ يصح أن الإسلام أعم قوله والإتقياد ذاك الإستسلام الإشارة راجعة إلى الإسلام والإستسلام معطوف على الإتقياد بحذف العاطف أو هو عطف بيان له أي والإسلام الإتقياد في اللغة والإستسلام أو الإتقياد الذي هو الإستسلام هذا ما ظهر في معنى هذا الكلام والله تعالى أعلم قوله وقيل بالعكس أي الإيمان أعم وهذا بناء على أن الإيمان هو التصديق والإسلام التصديق والعمل وهو مختار

الإمام السنوسي في تفسير الإسلام في حديث جبريل قال إن كلمة الشهادة تتضمن جميع خصال الإيمان بناء على أن معنى أشهد أقر عن علم ويقين أن شرط الشهادة العلم بالمشهود به وباقي فروع الدين داخله في باقي قواعد الإسلام الخمس قوله وبالترادف هذا قول جماعة منهم البغوي وعياض والنسفي إلا أن البغوي يفسرهما بالتصديق والعمل وعياض والنسفي بالتصديق والطلق وهذا جمع بين حديث سؤال جبريل وحديث وفد عبد القيس فإنه فسر فيه الإيمان بما فسر به الإسلام في حديث سؤال جبريل وفسر فيه الإسلام بما فسر به الإيمان في الحديث المذكور فهما إذن مترادفان ويدل عليه أيضا قوله تعالى فأخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين وذلك هو مذهب البخاري كما سبق في صدر الكتاب قوله وبالمباينة في التخالف ظاهره أن هذا قول مبين للأقوال السابقة وليس بذلك بل القول بالتباين مقابل للتخالف وهو أهم من الثلاثة الباقية الإسلام أهم عكسه العموم والخصوص من وجه وكذا قرره الإمام السنوسي رحمه الله وهذا لأن تباين اللفظين عبارة عن تعدد معانيهما عكس الترادف الذي هو عبارة عن اتحاد معانيهما لكن المؤلف تبع صاحب المباحث العقلية في جعله التباين مقابلا للعموم والخصوص وهو تسامح على أن مقتضى كلام صاحب المباحث أن مراده بالتباين تغاير المعنيين وهو لا يباي أن يكون بينهما عموم وخصوص وقد يحتمل أن يريد المؤلف بالتباين كون مفهوم أحدهما ليس نفس مفهوم الآخر ولا داخلا فيه وبالعوم والخصوص دخول أحد المفهومين في الآخر ثم القول بالعموم والخصوص من وجه

مسي على أن الإيعان عبارة عن التصديق فقط وأن الإقرار ليس بشرط ولا شرط والإسلام عبارة عن كليتي الشهادة فقط وأما إن كان الإسلام عبارة عن الدعائم الخمس فيثبت بينهما العموم والخصوص من وجه كان الإقرار شطرا أو شرطا أولا.

فصل ورسم إنكارنا	عن الرسول باضطراب هلمنا
أو فعل ما عليه واعترض	بمن خل امن ذا وضد عرض
أجيب من بعد بلوغ الدعوة	يكون ذاك منكرا بالقوة
وعدم التصديق للمعلوم	ضرورة في الدين والمعلوم
أو فعل ما عليه طالبنا يدل	كقاتل النبي عقدم يحل
ذا الرسم فيه اختاره ابن عرفة	بممكن تصديقه قد وصفه
قلت وذا الامكان بالمعوم	هو المحقق من المعلوم
ففسد الطرد لذلك بمن	لم تبلغ الدعوة فهو قد ومن
إذا كثره قد انتفى يقينا	نص منا كنا مذهبين

مدلول الكفر لغة التغطية فهو حقيقة في الأجسام مجاز في المعاني وفي المرف الشرعي إنكار ما علم بالضرورة معجىء الرسول به أو فعل ما يدل عليه بقولنا إنكار جنس وإضافته إلى ما بعده تخبرح إنكار ما لم يعلم ونمي ما علم وهو قسمان عقلي ونقلي يتواتر وأحاد وبقولنا بالضرورة خرج ما ثبت بنقل الأحاد وما في معنى ذلك من الأحكام الاجتهادية وما أدركه العقل بغير الضرورة وهذا إن فسرنا العلم هنا بما هو أعم من مصدوقه على الظن وإلا فلا تدخل الظنيات حتى يحتاج

على إحراجها وقولنا أو فعل ما يدل عليه أي على الإنكار ليدخل
 قتل السي صلى الله عليه وسلم وإلقاء المصحف في القادورات وشد
 الربار ونحو ذلك وهذا الحد أعني قولنا إنكار ما علم بالضرورة مجيء
 الرسول بدون زيادة المؤلف عزا المؤلف للغزالي واعترضه بل ليس
 بمصدق ولا مكذب بما جاء به الرسول فإنه كافر أجماعا وليس بمكذب
 وبأطفال الكفار ومجانبيهم فإنهم كفار قال الشيخ ابن عرفة معترضاً
 على الأمدي إذ أراد بمن ليس بمكذب ولا مصدق أنه بلغته الدعوة
 فعدم تصديقه تكذيب وتنج سلبها عنه وإن أراد بمن لم تبلغه الدعوة
 منع تكفيره حسبما نص عليه غير واحد لقوله تعالى وما كنا معذبين
 حتى نبعث رسولا وفي أولاد الكفار خلاف مشهور وكذا مجانبهم
 بالجنون الطارئ قبل بلوغهم هذا اعتراض ابن عرفة وجعل المؤلف من
 لم يتحقق منه تصديق ولا تكذيب بعد بلوغ الدعوة في قوة المكذب لا
 مكذبا فالفعل كما يظهر من كلام ابن عرفة حسن يصح انعكاس الحد
 إذ الممكن مخلوه عن التصديق والتكذيب بالفعل لكن لما بلغت الدعوة
 وكان معه من الدلائل ما إن تأمله ارتدع عن الشك إلى التصديق صار
 كالمعاند المنكر بعد العلم ولعل هذا مراد الشيخ ابن عرفة والله تعالى
 أعلم قوله وعدم التصديق الآيات الثلاثة هو إشارة إلى قول ابن عرفة
 في الشامل بعد أن زيف كلام الأمدي والأولى أنه عدم التصديق الممكن
 بما علم ضرورة مجيء الرسول به أو فعل ما يدل عليه غالباً كقتل السي
 وإلقاء المصحف في القادورات عمدا واحتراز بالممكن من المحسوس
 والصبي غير المميز وضمير تصديقه راجع إلى الرسم أي التصديق

المذكور في الرسم قد وصفه ابن عرفة بكونه ممكناً قلت والأولى إسقاط قيد الإمكان من الحد إذ مقصودهم تعريف الإيمان والكفر الحقيقيين لا الحكمين كما في المجنون والصبي غير المميز ولذا حذوا الإيمان بما لا يشمل غير المميز والله تعالى أعلم قوله قلت إلى آخره هو اعتراض على ابن عرفة بأن حده فاسد الطرد بمعنى أنه يدخل في الحد ما ليس من المحدود فيكون غير مانع وبيانه أن الإمكان عند المنطقيين عام وخاص فالإمكان العام صحة نسبة المحمول للموضوع وإن كانت واجبة والإمكان الخاص صحة كل من النسبة ونقيضها فيصدقان في نحو كل إنسان كاتب وينفرد العام بنحو قولنا كل إنسان حيوان إذا تقرر هذا فلفظ الممكن في الحد محتمل للإمكان العام ولالإمكان الخاص و يترجح العام لأن الخاص يستلزم العام من غير عكس فعلى تقدير أن يراد الخاص تحقق العام و على تقدير إرادة العام لم يتحقق الخاص فالعام إذن محقق والخاص مشكوك فيعتبر المحقق ويلقى المشكوك وحينئذ يكون معنى كون التصديق ممكناً إمكاناً عاماً أنه لا يستحيل ثبوته للموصوف أهم من كون ثبوته واجباً أو جائزاً وعلى هذا التقدير يفسد طرد الحد بدخول من لم تبلغه الدعوة إذ يمكن تصديقه بشيء مما جاء به الرسول ضرورة كالعقائد التي يستقل العقل بإثباتها والمراد خروجه لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وقف العذاب على بلوغ الدعوة ليس بمعذب والكافر معذب فمن لم تبلغه الدعوة ليس بكافر لا يقال مراد ابن عرفة دخوله لأنه أحد الأقوال لأننا نقول تقدم من كلام ابن عرفة ما يقتضي أن مختاره فيمن لم تبلغه الدعوة

عدم التكفير قلت وقد يجاب عما أورده المؤلف على حد ابن عرفة بأن الحيشية في ذلك معتبرة في الحدود فقوله عدم التصديق إلى آخره أي عدم التصديق الممكن بشيء مما علم ضرورة مجيء الرسول به من حيث علم مجيء الرسول به والتصديق بما جاء به الرسول من هذه الحيشية مستحيل فيمن لم تبلغه الدعوة وأيضا لا فائدة لتحيين الإمكان العام إذ الإمكان الخاص أيضا يفسد طرد الحد بما ذكره إن سلم الإفساد في العام بل نقول اصطلاح المتكلمين في إطلاق الإمكان الإمكان الخاص والشيخ ابن عرفة يتكلم في علم الكلام فلا يحمل الإمكان في كلامه إلا على عرفهم فيه وضمير قوله فقد ومن يعود على حد الشيخ ابن عرفة أي ضعيف بفساد طرده.

مجننون أصلي من الكفار وطفلهم بالخلف للظلم

احتراز في عدم التكفير من ارتجاع فلم المذكور

مراده بالأصلي من جن من الكفار قبل البلوغ احترازا من الكافر الذي طرأ عليه الجنون بعد البلوغ فالإجماع على كفره واحتراز بقوله من الكفار من مجانين المؤمنين وأطفالهم ومحل الخلاف من جن من الكفار قبل البلوغ واستمر به ذلك إلى الموت من غير تدخل إفاقة بخلاف من طرأ عليه بعد البلوغ وأفاق بعد البلوغ وبلغته الدعوة وأمكنه النظر ففي البار وأما مجانين المؤمنين فمن استمر به الجنون من حال الصبا إلى الموت فكأطفال المؤمنين وإن طرأ بعد البلوغ واستمر به إلى الموت نظر في حاله

قل طريان المجنون فإن كان مطيعا فقي الجنة وإن كان عاصيا ففي
المشيئة كعير المجنون من العصاة وكذا إن تخللت جواره إفاقة
نظر إلى حاله في تلك الإفاقة هذا ما تقتضيه أصول الشرع وقد
أشار إليه أهل العلم قوله اختار في ذا عدم التكفير الإشارة إلى
من ذكر من المجنون و الطفل قوله من ارتفاع قلم المذكور إشارة
إلى الحديث رفع القلم عن ثلاث فذكر الصبي حتى يحتلم و
المجنون حتى يفوق و النائم حتى يستيقظ و هو دليل ما اختاره
المؤلف لدلالته على أن من ذكر ليس بأثم و الكافر لكون الكفر
أعظم الآثام فينتج من الشكل الثاني أن من ذكر ليس بكافر و من
في كلام المؤلف للتعليل أو الإبتداء الغاية.

تقابل الإيمان و الكفران	تقابل الضدين بالبيان
و كون ذا من عدم و ملكه	لبعض اشياخ طرق سنكه
بني عليه كفر من لم يتصف	بذلك قلت كفره به عرف
من غير خلاف و لسيف الدين	به اعتراض الرسم بالتميين

يعني أن التقابل الذي بين الإيمان و الكفر هو تقابل الضدين و هما
الأمران الوجوديان اللذان بينهما غاية الخلاف و لا يتوقف تعقل أحدهما
على تعقل الآخر و هذا بناء على ما اختاره في حد الكفر أنه إنكار ما ذكر
و ما نسب لبعض أشياخه من أن تقابلهما تقابل عدم و الملكة و هما
إثبات الشيء و نفيه عما من شأنه أن يتصف بذلك الثبوت هو الآتي على
حد اس عرفة و هو أيضا مختار السعد قوله بني عليه كفر من لم يتصف

مداك ضمير عليه عائد على القول الثاني والإشارة إلى ما دل عليه السياق من التصديق والتكذيب ومراده من لم يتصف بها مع بلوغ الدعوة بدليل قوله قلت كفره به عرف من غير خلف لأن من لم تبلغه الدعوة الخلاف فيه مشهور لأن الذي بلغته الدعوة هو الذي يقل الإلتصاف بالملكة لكن في بغية الطالب أن المبني على القولين كفر من لم تبلغه الدعوة وحيث لا يرد على نتيجة ما أورده عليه وأيضا الذي في بغية الطالب أن بعض أشياخه كان يحكي في ذلك قولين وبني عليهما كفر من لم تبلغه الدعوة قوله قلت هو اعتراض على شيخه في بنائه الإجماع على كفر من بلغته الدعوة إذا لم يصدق فتخرج الخلاف فيه من القولين في التقابل كالقياس في معرض النص وهو فاسد قوله ولسيف الدين الخ إشارة إلى اعتراض الأمدى على حد الغزالي وقد سبق بيانه.

و لا يكفر بصبيان أحد	و هو على ملة الإسلام اهتد
ما لم يكن في القطع مستحيلا	يكون ذا بالكفر مستثقلا
مخالف الحق من أهل القبلة	بشبهة من شبه الأئمة
مختار جمع من محققينا	أنهم ليسوا بكافرين
من قال منهم قوله في الحال	يلزم منها الكفر في المال
فلا يكفر بما لم يلزم	من كفر ما ألت إليه و لزم
بكفر من جسم قال الفخر	نفيه عز الدين فيه عسر
برهانه العوام لا يطيقون	ظاهرا قولهم معدون
قلت الصواب الحكم بالتكفير	بصحة التقليد في المذكور

يعني إذا تقرر أن الكفر عبارة عن إنكار ما مر وعن عدم التصديق به لرم أن لا يكفر أحد من أهل القبلة بترك شيء من الواجبات وفعل شيء من المحرمات إذ قد صدقوا من جاء بها ولم ينكروا أحكامها وهذا لو قرئ قوله لا يكفر أحد بإلقاء المؤذنة بالسببية لكان أحسن وهذا إذا ارتكب المعصية غير مستحل لها أو مستحل معصية ثابتة بالإجتihad لا بالقطع أما إن استحل المعصية المقطوع بكونها معصية فاستحلاله كفر لما فيه من التكذيب المنافي للتصديق قال السعد وبهذا تأويل النصوص الدالة على تعليل المعصاة في النار أو على سلب الإيمان عنهم قوله مخالف الحق من أهل القبلة الآيات الأربعة هذا الفاسق بالإعتقاد وما تقدم في الفاسق بالخارحة وقد اختلف الناس في تكفير أهل الإعتقادات الفاسدة كالمعتزلة والمالك والشافعي والقاضي فيهم قولان وسبب الخلاف هل لازم القول بعدم قولاً أولاً وبياناً أن المعتزلة مثلاً وإن اعترفوا بأحكام الصفات فقد أنكروا الصفات ويلزم من أنكر الصفات إنكار أحكامها ومن أنكروا أحكامها فقد كبر اتفاقاً فالمعتزلة لم يقولوا بنفي الأحكام ولكنه ما له قولهم ولازمه قوله يكفر من جسم قال الفخر هو إشارة إلى قوله في المعالم الأقرب أن المجسمة كفار لأنهم اعتقدوا أن كل ما لا يكون متحيزاً في جهة فهو ليس بوجود فنحن نعتقد أن كل متحيز فهو محدث وخالقنا ليس بمتحيز فالمجسمة نعموا ذات الشيء الذي هو الإله فلزمهم الكفر انتهى قوله نفيه عن الدين فيه عسر أي على العوام يدل عليه ما بعده قال الشيخ ابن عرفة والأقرب تكفير المجسم وظاهر قول عز الدين أنه لا يكفر بعسر فهم العوام يعني

الجسمية و كفر مدعي الحلول لقلة عروضه للأذهان والأوهام انتهى و
اختار المؤلف تبعاً للفخر وابن عرفة تكفير المجسم و عدم عذر العوام
بعسر فهم البرهان على نفي الجسمية و أجاب عن العسر المذكور بأن
ذلك إنما ينتهض عذراً لو كان التقليد لا يكفر لأن إرام العوام حينئذ
بذلك كالتكليف بما لا يطاق و أما إذا قلنا التقليد كاف بل هو المطلوب
في حق البليد فلا يعذر المجسم و إن كان حامياً لقدرته على اعتقاد نفي
الجسمية بالتقليد قلت و في هذا نظر إذ قد يقال العسر عند عز الدين في
نفي الجسمية و اعتقاده لا في البرهان على ذلك حتى يتمكن الجواب
ما ذكر المؤلف فتأمله :

كفر الفلاسفة بالثلاث وبحثها من أعظم الأبحاث
علم بجزئي و حشر الجسد و حدث العالم في ذا المقصد
قالوا ينفيها على التمام تكفير لمحنة الإسلام

يعني أن حجة الإسلام الغزالي كفر الفلاسفة بثلاث مسائل نفهم
لحشر الأجساد و نفهم لحدوث العالم و نفهم لعلم الله بالجزئيات قال في
الاقتصاد و يجب القطع بكفيرهم في ثلاث مسائل و هي إنكارهم لحشر
الأجساد و الشر و التعذيب بالنار و التعميم في الجنة بالخور العين و المأكول
و المشروب و الملبوس و الأخرى قولهم إن الله تعالى لا يعلم الجزئيات و
تفصيل الحوادث وإنما يعلم الكلليات وإنما الجزئيات تعلمها الملائكة السماوية
و الثالثة قولهم أن العالم قديم و أن الله تعالى و تقدس متقدم على العالم
بالرتبة مثل تقدم العلة على المعلول و إلا فقم يرنا إلا مقترني الوجود و هؤلاء

إذا وردت عليهم آيات القرآن زعموا أن اللذات العقلية تقصر الأفهام عن دركها فمثل لهم ذلك باللذات الحسية وهذا كفر صريح والقول به إبطال لفائدة الشرائع وسد لباب الإعتناء بنور القرآن واستفادة الرشد من قول الرسل فإنه إذا جاز عليهم الكذب لأجل المصالح بطلت الثقة بأقوالهم فما من قول يصدر منهم إلا ويتصور أن يكون كذبا وإنما قال ذلك لمصلحة فإن قيل فلم مع أنهم كفرة قلنا لأنه عرف قطعا من الشرع أن من كذب رسول الله ﷺ فهو كافر وهؤلاء يكذبون ثم يعملون الكذب بمقادير فاسدة وذلك لا يخرج الكلام عن كونه كذبا إنتهى وصوبه ابن عرفة .

و من نعى ملة الإسلام فقد	كفر مطلقا وإن كان اجتهد
قلت و للبيضاض في الطوائع	عنه ذا يرد بالقوا طاع
محال أن يسوول الاجتهاد	للكفر بالتقصير ذا يعتاد
لا يرتجى العفو له إجماعا	ما لم يتب ويقلع الإقلاعا

ذكر ابن الحاجب وغيره الإجماع على أن المصيب في العقلية واحد وأن من نعى ملة الإسلام معطى أثم كافر اجتهد أو لم يجتهد وقال الجاحظ والعنبري لا يأثم المجتهد في العقلية المعطى فيها للإجتهد فمن البس من حمل قولهما على العموم في المسلم والكافر فإن الكافر المجتهد عبدهما في الجنة ومنهم من حمل قولهما على المسلم قيل وزاد العسري أن كل مجتهد في العقلية مصيب فإن أراد عدم الإثم كما تقدم بقله عنه و عن الجاحظ محتمل عقلا تمتنع شرعا وإلى قريب من هذا ذهب ناصر الدين البيضاءي قال في الطوائع ويرجى العفو للكافر البالغ في اجتهاده تحصيل

الحق الطالب للهدى و ذلك الرجى من فضل الله و لطفه إذ لا تقصير منه هذا معنى كلامه و زعم أن هذا مخصوص عن العمومات التي تأتي دليلاً إجماع المسلمين قبل ظهور المخالف على قتلنا في ملة الإسلام و أنه من أهل النار و لا يفرق بين معاند و مجتهد و لو كان المجتهد غيره أثم لما ساع حكم الجميع بأنه من أهل النار و هذا دليل قطعي على صحة ما قلنا و استدل بعضهم على إبطال مذهب المخالف بطواهر قول للذين كفروا من النار و ذلكم ظنكم الذي ظننتم بربكم أرضاكم و يحسبون أنهم على شيء ذمهم على معتقدهم و توعدهم بالمقاب عليه و لو كانوا معذورون لما ذمهم و هذا الاستدلال لا يفيد القطع الجوار التخصيص بغير المجتهد منهم و المسألة قطعية فلا تكفي فيها الظواهر قوله قلنا و للبيضاوي في الطوالع البيت ظاهره أن البيضاوي جزم بعذر الكافر المجتهد كقول المحافظ و العنبري و ليس كذلك و كذا قوله القواطع جمع قاطع فيه نظر إذ الدليل على بطلان ذلك القول قاطع واحد و هو الإجماع و أما ما استدل به بعض الأصحاب من الآيات السابقة فهي ظواهر لا قواطع كما تقدم و قد يجاب بأن الآيات و الأحاديث الواردة في ذلك و إن كان كل منها ظاهراً فالمجموع يفيد القطع لأن الظواهر إذا كثرت في شيء أفادت القطع به قوله محال أن يؤول الاجتهاد البيت أي لا نسلم نفي التقصير إذ الاجتهاد الذي لا تقصير فيه لا يؤدي إلى بطلان الإسلام و صحة الكفر لتظافر البراهين الساطعة و تظاهر الدلائل الواضحة القاطعة على صحة ملة الإسلام و صدق نبينا محمد ﷺ و اقتصر على بطلان قول البيضاوي لأنه من أئمة أهل السنة فربما يقع الاعتراض بقوله و الإبطال لقول المحافظ و العنبري على سبيل الأخرى.

فصل في توبة العباد واجبة بالشرع أنفسهم بها مطابقة

التوبة واجبة على جميع المؤمنين بغير خلاف بين الأمة و إنما الخلاف بينهم في مدرك وجوبها فالمعتزلة يوجبونها عقلا على مقتضى أصولهم و أهل الحق مطبقون على أن مدرك وجوبها الشرع جريا منهم على أصولهم أنه لا مدخل في للعقل في وجوب شيء من الواجبات بل في جميع أقسام الحكم الشرعي و الدليل على وجوبها قوله تعالى يأها الذين آمنوا توبوا إلى الله توبة نصوحا و قوله و من لم يتب فأولئك هم الظالمون و قوله و توبوا إلى الله جميعا أيها المؤمنون لعلكم تفلحون و نظائر ذلك في القرآن كثير و قد وردت أخبار كثيرة بوجوب التوبة و ذلك مما لا خلاف فيه و لعل المؤلف قدم الحكم على التعريف لكون الموجب لذكر التوبة في علم الكلام قول المعتزلة إنها واجبة بالعقل و يجب على الله عقلا قبولها.

حقيقة التوبة شرعا الندم تقبح عصيان الاله قد حكم
لازمه الاقلاق ثم الندم يقضي بذات من له فيه الفهم

التوبة في اللغة الرجوع و أما في الشرع فاختلعت فيها العبارات و قال في الإرشاد التوبة هي الندم على المعصية لأجل ما يحب الندم له و مراده بما يحب الندم له النهي عنه و قال الإمام السنوسي حقيقة التوبة في الشرع الندم على المعصية لأجل أنها معصية و إن شئت قلت هي الندم على المعصية لأجل قبحها شرعا و بهذا الأخير حدها المؤلف و هو في معنى الأول و كذا حد الإرشاد راجع إلى هذا الحد و هذا لأن

الحسن و القبح عند أهل السنة راجعان إلى تعلق الأمر و النهي فالحسن ما قال الشرع فيه افعلوه و القبيح ما نهى عنه فقبح العقل كونه مهيا عنه فالندم على المعصية لإضرارها ببدنه أو إخلالها بعرضه أو حسبه أو ماله أو نحو ذلك ليس بتوبة قوله لازمه الإقلاع البيت قال في الإرشاد ثم الندم تلازمه صفة ليست منه عموما و تلازمه صفات في بعض الأحوال فأما الصفات التي تلازم التوبة أبدا فمنها الحزن و العم على ما تقدم من الإخلال بحق الله إذ من المحال أن يثبت الندم دون ذلك و الفرح المسرور بما فرط منه لا يندم عليه و مما يقارنه عدم ما كان فيما مضى و كل ندم على فعل فيجب اتصافه بتمني عدمه فيما مضى و أما ما يقارن التوبة في بعض الأحوال فالعزم على ترك معاودة ما ندم المكلف عليه و ذلك لا يطرد في كل حال إنما يصح العزم من متمكن من فعل ما قدمه فلا يصح من المجبوب العزم على ترك الزنى و العزم من الخرس على ترك قذف المحصنات و إن صدر الندم من مثل ما ندم عليه فلا بد أن يقارن ندمه العزم على ترك معاودته إذ من المستحيل أن يكون موطنا نفسه على معاودة ما ندم على تعديه رعاية لحق الله تعالى إنتهى و حاصله أن الحرص و التمني يلزمان الندم عموما بخلاف العزم فإما يلزم في حق المتمكن و سيأتي و كذا الإقلاع إنما يتصور في التوبة حال التلبس بالمعصية دون الفراغ منها و التوبة من شرب الخمر بعد الفراغ منه فإن الإقلاع حينئذ لا يتصور فقول المؤلف لازمه الإقلاع أي حيث يمكن و قد يريد بالإقلاع عدم التلبس بالمعصية و هو لازم الندم أبدا قوله يقضي ندا من له فيه الفهم و الإشارة راجعة إلى لزوم الإقلاع و العزم للندم و

عدم تحققه بدونها وهي على الفور بلا نزاع. التوبة واجبة على الفور إجماعاً فإن أحر التوبة وجبت عليه التوبة من ذلك التأخير.

يصح في المرض بالإجماع ولو مخوفاً يريد ما لم يعرعر وفي معنى ذلك طلوع الشمس من مغربها لقوله تعالى وليست التوبة الآية وقوله يوم يأتي بعض آيات الآية إن المراد ببعض الآيات طلوع الشمس من مغربها وما حكاه المؤلف من الإجماع حكاه غير واحد وذكر السعد أنه وقع التردد في صحة التوبة في مرض مخوف ومثله للعضد في المواقف والصواب ما حكاه غيرهما من الإجماع وإن صح عن أحد أنه خالف فلا يعتد بخلافه لإجماع المفسرين على أن القرب في قوله تعالى إنما التوبة على الله للذين يعملون السوء بجهالة ثم يتوبون من قريب ما لم يستحضروا أو تطلع الشمس من مغربها ولدلالة ظواهر السنة التي تفيد لكثرتها القطع على صحة توبة العاصي ما لم يعاين وقد كان عليه السلام يقول لعنه أبي طالب وهو في السياق أو قريب منه قل كلمة أحاج لك بها عند الله الحديث.

مثله المحجوب يتسرك لو تيسر المطلوب

هذه إشارة إلى العاجز تصح منه التوبة كالمجبوب يتوب عن الرمي بعد الحب والقاذف يتوب عن القذف بعد الحرص والناظر إلى المحرم يتوب عن ذلك بعد العمى خلافاً لا في هاشم في قوله لا تتصور توبة المحجوب عن الزنى قوله يتسرك لو تيسر المطلوب ضمير يتسرك عائداً على

المحبوب و هو إشارة إلى ما ذكره العبد و غيره أن الرائي المحبوب
توبته بالتندم على الرضى و العزم أن لا يعود إليه على تقدير القدرة و
مقتضى بصوص الأكثر سقوط العزم في حق العاجز كما مر في نص
الإرشاد و قد نقل ابن أبي يحيى قولين في لزوم العاجز العزم.

و أنها من أربع لأربع من كفر أو ذنب كذا من بدع
نفسها أو غفلة تخطئة و لترقى حالة معترضة

قال في المباحث العقلية و قال بعض الحكماء التوبة هي الرجوع من
أربع لأربع من الكفر إلى الإيمان و من البدعة إلى السنة و من المعصية إلى
الطاعة و من الغفلة إلى اليقظة إنتهى و زاد المؤلف قسماً خامساً و هي توبة
الترقى و هي توبة من طاعة إلى طاعة أعلى من الأولى و هذه كتوبته ﷺ و
استغفاره فإن ذلك بحسب المقامات لعصمته ﷺ من جميع الذنوب لأكبر
كان يترقى في المقامات فيتوب عن مقامه بالأمس و يستغفر منه كأن نسبته
من مقام اليوم نسبة المعصية من للطاعة و من هذا قيل حسبات الأبرار
سيئات المقربين أو يكون ذلك تعليلاً لأتمه و قد قيل فيه وجه ثالث و هو
حسن الأدب مع الله و الخضوع و التبري من الحول و القوة.

لا خلف في الوجوب من كيان و إنما الخلاف في الصغائر
من غير إصرار على الصغيرة هي به تصير كالكبيرة
هذا اختياري اختار بعض الناس نقيض ما قلت بلا التباس

التوبة من الكبائر واجبة بالإجماع و اختلف في وجوبها من الصغائر قيل تجب و هو الذي ذهب إليه القاضي و قال آخرون لا تجب إلا من الكبائر و أما الصغائر فإنها تغفر باجتناب الكبائر و استدلو بقوله تعالى إن تحسبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم و أجيب بأن الآية محمولة على كبائر الكفر قال الإمام السوسني اختلف هل تكفير اجتناب الكبائر للصغائر قطعاً أو ظناً و الصحيح عند الفقهاء و المحدثين قطعاً قوله فهي تصوير كالكبيرة إلخ ضمير به يعود على الإصرار و الإصرار المقام على الذنب و تأخير التوبة نهاونا لا صغيرة مع الإصرار و لا كبيرة مع الاستغفار قال ابن أبي يحيى قيل خمسة أشياء تصير الصغيرة كبيرة أحدها الإصرار عليها و الثاني التهاون بها و الثالث الفرح بها و الرابع الافتخار بها و الخامس صدورها ممن يقتدى به و قيل إن الصغيرة لا تزال صغيرة و لا تعود كبيرة أصلاً و هو الذي ذهب إليه الماوردي و نص عليه ابن عمران انتهى .

تقبلوها من كـاـفـر قطعـي من غير خلاف غيره قلني

و للشيخ كالأول مثل اللازم من قول فخر الدين في المعالم

توبة الكافر مقولة قطعاً لقوله تعالى قل للذين كفروا إن ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف و أما القاضي فجمهور أهل السنة أنه لا يقطع بقبولها و لكن يظن و قال الشيخ أبو الحسن أن التوبة إذا توفرت بشروطها قطع على الله بقبولها و استدلل بقوله تعالى و هو الذي يقبل التوبة عن عباده و يحوه من الآيات الواردة في ذلك و احتج الجمهور بأن كل ما ورد

في ذلك من طواهر الكتاب و السنة قابل للتأويل فينتفي القطع بالقبول لكن إذا توفرت شروطها كان القبول مرجوا قوله و الشيخ كالأول مثل اللارم البيت أي و الشيخ يقول بقطع قبول توبة العاصي كتوبة الكافر و هو اللازم من قول الفخر في المعالم لادعائه الإجماع على قبول التوبة و لم يعصل قال ابن التلمساني و أما قبول التوبة فالإجماع ثابت على قبول توبة الكافر و أما قبول توبة العاصي فالطواهر دالة على قبولها قال الله تعالى و هو الذي يقبل التوبة عن عباده فأدعاء الفخر الإجماع على قبولها من غير تفصيل ليس كذلك و إنما الإجماع على قبول توبة الكافر.

و هي بالاستقراء و البيان مما اقتضاه ظاهر القرآن
توبة كافر إلى الإسلام و مذنب ضيع في الأحكام
و توبة توجهت للمؤمنين و للتائبين ترقى المرسلين

قال ابن التلمساني أعلم أن التوبة واجبة على المكلفين نصا و إجماعا لما بينا أنه لا يجب شيء من الأحكام الشرعية عقلا و جميع المكلفين يخاطبون بها بحسب أحوالهم فتوبة الكافر غير توبة المذنب و توبة المذنب غير توبة عامة المؤمنين و توبة عامة المؤمنين غير توبة الأسياء عليهم السلام و الصديقين فأما توبة المشركين فالرجوع إلى الإسلام قال الله تعالى أن لا تعبدوا إلا الله إني لكم نذير و أن استعفروا ربكم ثم توبوا إليه و أما توبة المذنبين فقد قال تعالى قل يا عبادي الذين أسرفوا على أنفسهم لا تقطعوا من رحمة الله إن الله يغفر الذنوب جميعا إنه هو

العمور الرحيم و أنيبوا إلى ربكم واسلموا و أما توبة المؤمنين فقد قال عز
و جل يأيتها الذين آمنوا توبوا إلى الله توبة نصوحا قيل التوبة النصوح
هي الخالصة و هي التي لا يبقى معها ذنب و قيل التي لا يعود التائب
إلى ما أفلح عنه و أما توبة النبئين عليهم السلام و الصديقين فقد قال الله
عز و جل لقد تاب الله عن النبئين و المهاجرين و الأنصار و قد قال عليه
السلام إنه ليغاز على قلبي فاستغفر الله في اليوم و الليلة سبعين مرة قيل
إنه عليه السلام كان يترقى في المقامات و الأحوال فكلما ترقى إلى مقام
أو حال استغفر الله بما قبله و فضل الله تعالى لا نهاية له و حسنات الأبرار
سيئات المقربين إنتهى و كلام ابن التلمساني هذا هو الذي قصد المؤلف
و الله تعالى أعلم و قوله و للنبئين ترقى المرسلين أي و توبة الترقى الثابتة
للمرسدين ثابتة أيضا للنبئين الذين ليسوا بمرسلين إلا أن ابن التلمساني
ألحق الصديقين كما دلت عليه الآية و لا يشعر به كلام المؤلف .

ثم التي تكون للمصاة	تتميزها يصح بالاثبات
و ذلك في الخلاف لا في المثل	او الأهم و انقيض الأصل
كتاب من تركه للظهور	مع تماديه لتترك المصير
و قاتل من قتل النفس مطلقا	لا قتل محرم له محقق
و صح مثل قاتل من غصب	لا غيره مثل الزنى و الشرب
رد المظالم اذا لم يشترط	كالذكر للندم عما قد شرط

قال ولي الدين القرافي تصح التوبة على ذنب مع الإصرار على
 دس آخر خلافا للمعتزلة بناء على أصلهم في التقيح العقلي لأن الكل
 في القبح على حد سواء و يرد عليهم قوله تعالى و آخرون اعترفوا
 بذنوبهم خلطوا عملا صالحا و آخر سيئا و قوله تعالى فمن يعمل
 مثقال ذرة خيرا يره و قوله و الوزن يومئذ الحق و فصل بعض أصحابنا
 في ذلك فقال الحلبي تصح التوبة من كبيرة دون أخرى من غير جنسها
 مقتضاة عدم الصحة إذ كانت من جنسها و به صرح الأستاذ أبو بكر
 لاكن قال الأستاذ أبو إسحاق لو تاب على الزنى بامرأة مع الإقامة
 على الزنى بمثلها قال ابن القشيري و أباه الأصحاب قال و قال الإمام
 إن كانت العقوبة على أحدهما أشد صحت التوبة من أحدهما دون
 الأخرى و قال الصوفية لا تكون توبة السالك مفتاحا للمقامات حتى
 يتوب من جميع الذنوب لكن كدورة بعض القلب و اسوداده بالذنب
 يمنع من السير إلى الله تعالى قلت و ظاهر كلام المؤلف سلوك ما ذهب
 إليه الحلبي و الأستاذ أبو بكر من اعتبار الجنس فإن التوبة من ذنب
 تصح مع المقام على ذنب آخر من غير جنس الأول و إن كان غير المتوب
 منه أشد في القبح و أعظم في العقوبة و لا تصح التوبة من ذنب مع المقام
 على آخر من جنسه و إن كان دون المتوب منه في القبح و هذا ظاهر
 المذهب و هو خلاف مسلك ابن التلمساني فإنه لا يعتبر الجنس و إنما
 يعتبر التماوت في القبح فإذا تاب من ذنب مع المقام على آخر دونه في
 القبح صحت التوبة و إن كان مساويا له في القبح أو أشد لم تصح مثال
 الأول التوبة من الزنى بذات محرم مع الإقامة على الزنى بالأجنبية و

كان يندم على قذف أزواج النبي ﷺ وهو مقيم على قذف امرأة خليقة
 ماجة أو على شتم الصحابة وهو مقيم على بعض الرعاع و العامة و
 العصاة و كالتوبة من الزنى في المسجد في ليالي رمضان مع الإقامة على
 الزنى في غير ذلك و مثال الأشد عكس هذه الأمثلة و المساوي كالندم
 على ترك الظهر دون العصر و كالندم على الزنى بامرأة بعينها و لم يندم
 على الزنى بغيرها و أما ما ذكر المؤلف من عدم صحة التوبة من الأعم مع
 الإصرار على الأخص تبين لما اشتملت عليه هذه التوبة من التناقض و هو
 إثبات لشيء و نفيه و مثله المؤلف بالتائب عن قتل النفس على العموم و
 الإطلاق مع الإصرار على قتل المحرم و هذا لأن السلب الكلي يناقضه
 السلب الجزئي و المراد بالمثل ما كان من نوع الذنب الذي تاب منه و
 إفراد ذلك النوع لها متماثلة قوله رد المظالم لذا لم يشترط لكون التوبة
 على إحدى المعصيتين تصح مع المقام على أخرى لا يشترط رد المظالم
 في التوبة عن الظلم و يعني بالمظالم التي لا يشترط ردها ما هلك منها
 و تعلق بالذمة فرض عوضه ليس بشرط صحة في التوبة و هذا كما إذا
 غصب شيئاً و موت المصوب و جب عليه غرم الموصى فمنع الموصى من
 مستحقه بمعصية متحدة تستدعي توبة فلا يقدر في التوبة عن المعصية و
 أما لو كان الشيء المصوب قائماً بيده فلا تصح التوبة مع بقاء المصوب
 بيده إذ لا يتحقق منه الندم على الغصب حينئذ و هكذا في الإرشاد و
 المعالم و غيرهما و لعل المؤلف تبع العضد في المواقف فإنه ذكر أن المظالم
 ليس بشرط إلا عند المعتزلة و أطلق و سلمه السيد الشريف في الشرح
 ثم في ساء المؤلف هذه المسألة على المسألة السابقة نظراً إذ العاصب إذا

فوت المعصوب فوجب عليه العوض فامتنع من دفعه عدلك الميع من
نوع العصب فكان الآتي على ما اختاره في المسألة السابقة إشتراط رد
المطالب لا عدم الإشتراط نعم قد يصح البناء في القتل لأن منع القصاص
من مستحقه ليس من نوع القتل بل بينهما من المخالفة ما بين القتل و
العصب تتأمله قوله كالذكر للندم عما قد قرط يعني أنه لا يشترط في
التوبة ذكر الدم أي استدامته للندم على الذنب المتوب منه وهذا مذهب
أهل السنة و شرط المعترلة أن يديم الدم على الذنب المتوب منه في جميع
الأوقات و يدل على صحة ما قلنا إن النادم إذا لم يصدر عنه ما نفى ندمه
كان ذلك الندم في حكم الباقي لأن الشرع أقام الأمر الثابت حكما مقام
ما هو حاصل بالفعل كما في الإيمان فإن النائم من من بالإتفاق و لما في
التكليف من استدامة الندم من المرح المنفي في الدين و قد حكى إمام
الحرمين الإجماع على نفي وجوب الاستدامة.

و توبة صحت على المعصوب	و انتقضت بالعود للذنب
أبطالها القاضي حماد الحبوب	و خالف الإمام وهو العصب
على الذي نقض تجديد الندم	هو دة لنبه أو قد عزم
كذلك بالتذكير للذنب إنهم	صند أبي بكر بإطلاق جرم
و بابتهاج القلب في الأحوال	هينه به أبسو المعالي

يعني أن من تاب ثم نقض التوبة لم يقدح ذلك في صحة التوبة
 الماضية و عليه المبادرة إلى تجديد التوبة من المعادة قال الله تعالى إن لله
 يعحب التوابين و هذه صيغة مبالغة لا تطلق إلا على من أكثر التوبة و في
 الحديث ما أصغر من استغفر و لو عاد في اليوم سبعين هذا قول إمام الحرمين
 و الجمهور و يخالف القاضي أبو بكر فقال بانتقاض توبته الأولى فيواخذ
 بذلك الذنب الذي تاب عنه و الصحيح الأول لأن الشخص قد يندم
 على الأمر زماناً ثم يبدوا له و الله مقلب القلوب من حال إلى حال و لأن
 التوبة مأمور بها فتكون عبادة و ليس من الشرط صحة العبادة المأتي بها
 وقت عدم المعصية في وقت آخر بل غاية أنه إذا ارتكب ذلك الذنب مرة
 ثانية وجب عليه توبة أخرى منه و احتج القاضي بقوله تعالى إلا الذين
 تابوا و أصلحوا و بينوا لأن قوله و بينوا المراد به استصحاب حال التوبة
 و الجواب أن المراد الترغيب في التزام حالها على الدوام فهو كقوله تعالى
 إن الذين قالوا ربنا الله ثم استقاموا إذ معاه و استصحب حال الإقرار
 قوله على الذي نقض البيت هو من تمام قول الإمام يعني أن التوبة الأولى
 صحيحة فلا يجب على الما قص أن يتوب من الذنب الأول و إنما يجب
 تجديد الندم على عوده للذنب الأول أو عزمه على أن يعود و هذا بناء
 على أن العزم على المعصية معصية و هو قول القاضي و عليه المحققون
 كما سيأتي قوله كذلك بالتذكير للذنب إنحتم البيتين ضمير إنحتم
 يعود على الندم يعني أنه يجب على التائب عند القاضي أي بكر
 تجديد الندم كلما ذكر المعصية و هو قول أبي علي من المعتزلة و سواء
 انتهج بذكرها و فرح أم لا و معنى الإطلاق إن لم يفعل كان ذلك معصية

جديدة و لم يوجب ذلك إمام الحرمين إلا أن يذكر المعصية مشتبه لها
فرحانها قال إذ لا خلاف أن استدامة ذكر الذنب لا تجب عليه و حجة
القاضي أنه لو لم يتدم عليها لكان مشتبهيا لها أو فرحان و ذلك يردده إلى
إصراره و يحل عروة الندم قال الإمام ولي فيه نظر إذ لا يبعد أن يتدم لم
إذا ذكر الذنب أضره عنه و لم يفرح به مبتهجا و لم يحدد عليه ندما
و لا خلاف أنه لا يجب عليه استدامة الندم و استصحاب ذكره جهده
دهره قلت و حاصل جواب الإمام منع الملازمة وأنه لا يلزم من عدم
تجدد الندم ثبوت الاستهانة و الفرح و هو بين :

مراتب الذنب لدى النفوس	خمس فمنها عارض الهجوس
فخاطر ثم حديث النفس	و الهم غير العزم دون ليس
فالعزم في مذاهب المحققين	مواخذ به و رأي الأكثرين
ما قبله غير مواخذ به	في الاتفاق ذلك في مطلبه
ان قلت ذا العقاب مثل الفعل	أو ذلك ذنب مطلق في الأصل
قلت هذا ممكن للقاضي	و ذا لغيره فلا احتراض

ما يقع في النفس من المعصية مراتب الأولى الهاجس و هو ما
يلقى منها و لا يواخذ به إجماعا لأنه ليس من فعل العبد إنما هو واره لا
يستطاع دعه الثانية الخاطر و هو جريانه فيها و هو مرفوع أيضا الثالثة
حديث النفس و هو تردده هل يفعل ذلك أم لا و هو مرفوع أيضا لقوله
عليه السلام إن الله تجاوز لأمتي ما حدثت به أنفسها ما لم تتكلم أو
تعمل الرابعة الهم و هو قصد الفعل و هو مرفوع أيضا لقوله تعالى إذ

همت طائفتان الآية و لو كانت مواخذة لم يكن الله و ليهما و لقوله عليه السلام من هم بسيئة فلم يعملها لم تكتب عليه و في هذه المرتبة تفرق الحسنة و السيئة فإن الحسنة تكتب له و السيئة لا تكتب عليه بحلاف الثلاث الأول فإنه لا يترتب عليها ثواب و لا عقاب الخامسة العزم و هو قوة القصد و الجزم به فقال بعضهم هو كالأقسام المتقدمة و المحكي عن المحققين المواخذة به لقوله عليه الصلاة و السلام إذا التقى المسلمان بسيفهما فالقاتل و المقتول في النار قيل يا رسول الله هذا القاتل فما بال المقتول قال لأنه كان حريصا على قتل أحيه و بمن قال بالمواخذة القاضي أبو بكر قال في الإكمال عامة السلف و أهل العلم من الفقهاء و المحدثين على ما ذهب إليه القاضي أبو بكر لكنهم قالوا إن هذا الهم يكتب سيئة و ليست السيئة التي هم بها و نواها لأنه لم يعملها بعد و قطعه عنها قاطع غير خوف الله فإن تركها خشيته لله كتبت له حسنة على ما جاء في الحديث الآخر إن تركها من جد أي صار تركه لها خوف الله و مجاهدته نفسه الأمانة بالسوء في ذلك و حصيانه هو حسنة قوله ذاك في مطلب الإشارة للإتفاق أي الإتفاق ثابت في مطلبه أي مطلب ما قبل العزم و مطلبه هو حكمه المطلوب المبحوث عنه إطلاقا لإسم المصدر على المفعول و هو على حذف مضاف أي ذي مطلبه قوله إن قلت البيتين أي إن قلت هل العزم على المعصية ينتزل منزلة المعصية في الصغر و الكبر و الحقارة و العظم فالعزم على الزنى مثلا يأتى إثم الراسي و يواخذ بما يواخذ به الزاني و العزم مطلق ذنب و سيئة أخرى و ليس هو الذنب الذي عزم عليه فالجواب أن القاضي أبى بكر تردد في

دلت و قال يمكن أن يتزل العزم منزلة المعزوم عليه و أما غيره يعزم بأنه غير فعل المعزوم عليه و أنه مطلق سيئة لا أنه المعصية التي عزم عليها و نواها و لم أر هذه المسألة في غير هذا النظم و قد مر من كلام عياض أن الهم يعني العزم على القول بالمواخذة به يكتب سيئة و ليست السيئة التي بها و نواها لأنه لم يعملها بعد لأنه قطع عنها قاطع غير خوف الله تعالى.

فصل و نصب الخلق للإمام و جوبه شرعا على الأمام
خطابهم به على الكفاية يعصي بتركه ذورا العافية

قدم حكم الإمامة على بيان تصور ها لكون الحكم هو الأهم إذ فيه مخالفت المعتزلة و هو الموجب لذكر الإمامة في علم الكلام و إلا فهي من فروع الدين لا من أصوله و مذهب الأشاعرة أن الإمامة واجبة على الخلق بالسمع دون العقل على أصلهم و ذهب الإمامية و الإسماعيلية إلى العكس و الجاحظ و الكعبي و أبو الحسين البصري إلى أنها واجبة بهما معا و ذهب بعضهم إلى أنها واجبة على الخلق و ذهب آخرون إلى نفي الوجوب أصلا و كلها ما عدى الأول أقوال باطلة و إذا قلنا أن الإمامة واجبة بالسمع فهي من فروض الكفاية إن قام بها البعض سقطت عن الباقي و إن لم يقم بها أحد حرج بتركها فريقان أحدهما أهل الحل و العقد و الثاني كل من يصلح للإمامة و احتجت الأشاعرية على وجوب الإمامة بما تواتر من إجماع المسلمين في الصدر الأول بعد وفاة النبي ﷺ على امتناع

خلو الوقت من خليفة حتى قال أبو بكر في خطبته المشهورة و لا بد لهذا الأمر من قائم يقوم به فانظروا أو هاتوا رأيكم رحمكم الله فأتاه الناس من كل جانب صدقت يا أبا بكر و لم يزال الناس على ذلك في كل زمان إلى زماننا هذا من إقامة الأمة إما بإجماع من الأمة أو بعد وصية أو بهما.

حقيقة الإمامة الرياسة في الدين و الدنيا مع السياسة

مدلول الإمامة لغة التقدم و الإمام المتبوع و هي في الشرع عبارة عن رياسة في الدين و الدنيا عامة بشخص واحد غير نبي بهذا حدها في بغية الطالب قال فخرج بعامة القضاء و نحوه و بشخص كل الإمامة إذا عزلت الإمام لفسقه و الإمام في الشرع الشخص الذي يقتدى به في دينه و دنياه و يصح أن يكون قوله بعد عمت لواحد من تمام الحد و هو الموافق لحدّه في بغية الطالب.

همت لواحد بمقتد سيره	أو هتده يسير ذا يسيره
على الشروع هيهما المعتبرة	بمكسب أو بغيره هسره
و هي البلوغ و العقل و الحرية	ذكرورة مع ذاك و القريشة
و السمع و البصير و الكلام	كقائه و نجسده ترام
و العلم باجتهاد العدالة	و ورع و هيبة الجلاله

قال في بعية الطالب شروط الإمام المعتمدة في الإمامة الكبرى عشرة ستة منها غير مكتسبة وأربعة منها مكتسبة فأما الستة الغير المكتسبة فهي النجدة والكفاية والعلم والورع قوله عمت لواحد بعقد غيره ظاهرة ولو كان ذلك الغير واحداً وهو مذهب الشيخ والقاضي والإمام أعني الإمامة تمنع لمن يصلح لها بعقد رجل واحد من أهل الحل والعقد إذا كان عالماً بالكتاب والسنة موصوفاً بالعدالة والورع والتجربة والدليل على ذلك إجماع أهل الإختيار على إمامة عمر بعقد أبي بكر له وحده ولم يعتبر فيه رضي علي وفي المسألة أقوال أخر مذكورة في الشرح قوله على الشروط فيهما المعتمدة ضمير التثنية عائد على العاهد والمعهود له وأما العاقد فسيأتي شرطه وأشار بقوله بكسب أو بغيره إلى أن الأوصاف التي يمكن اكتسابها تعتبر وإن حصلت بغير اكتساب كما إذا جبل على العدالة لأن من جبل على شيء من أوصاف الكمال فذاك يزيد فضيلة فيه فقد مدح رسول الله ﷺ الشيخ عبد القيس بخصلتين جعله الله عليهما وهما الحلم والأمانة وقد يكون المؤلف أشار بقوله بكسب أو بغيره إلى تقسيم الشروط إلى مكتسبة وغيرها فتكون أو للتفصيل وهو الموافق له في بعية الطالب وأشار بقوله عمت لواحد إلى اتحاد الإمام وأنه لا يتعدد وسيأتي الكلام عليه وذكر المؤلف في الشروط السمع والبصر والكلام وكثير لم يذكرها من شروط الإمامة وقد حكى الشيخ ابن عرفة الإجماع على شرطيتها ابتداءً ونصه المازري والنقص البدني المانع من النظر الكلبي الميؤس من رواه كالجئون يوجب خلعه وإن أوجب تقصير نظره كالعمى و

الحرس و الصمم فقي وجوب خلعه بذلك ثالثها إن لم يمكنه الكسب
و القراءة و يمتنع ابتداء توليه اتفاقا و لو ذهبت رجلاه و يدها فقال بعض
العلماء يحلح و لو ذهبت إحدى يديه و رجله فقي وجوب خلعه
حلاف انتهى و المراد بالنجدة الشجاعة و بالكفاية الرأي و السياسة قوله
و هبة الجلالة الطاهر أنه تكميل للبيت لا شرط رائد على ما قبله لأن
الأوصاف المتقدمة تستلزم كونه مهيبا إذ المروءة في العدالة و قد يكون
إشارة إلى سلامة الأعضاء.

فوجب إقامة الموصوف	لتنبيه و الأمر بالمعروف
و ذاك لا يختص بالإمام	غيره مثله بهذا المقام
فكل من كان على ذا يقوى	بإيجابه عليه ذاك يروى
و الأقدار الأولى بهذا الوجوب	لأنه محصل المطلوب

يعني أن من توفرت فيه الشروط السابقة تجب إقامته و ظاهره و إن
لم يكن أفضل أهل زمانه و هو كذلك على الصحيح إذ قد يكون المساوي و
المفضول أعرف بمصالح الأمة و مفسدها و أقدر على القيام بواجبها خصوصا
إذا كان نصب الإمام المفضول أدفع للشر و أبعد عن إثار الفتنة قوله لهيه
و الأمر بالمعروف يعني أن فائدة إقامة الإمام الأمر بالمعروف و النهي عن
المسكر و لاشك أن قوائد الإمام و إن كثرت إلى هذا مرجعها و هي تفاصيل
له و في هذا الكلام تحلص مبين لذكر الأمر بالمعروف و النهي عن المسكر و
ذكر في علم الكلام لأنهما يسميان التوبة في الزجر عن ارتكاب المعصية قال
الشيخ بن عرفة في الإرشاد و غيره هما واجبان إجماعا و لا عرة بمن قال من

الروافض هما موقوفان على ظهور الإمام ولا يختص التكليف بهما بالولاية بل هو عام في كل قادر إجماعاً فيه مع الأمدى والتكليف بهما كناية و من إصرده تعين عليه الأمدى وإنما يتعلقان بما وجب أو حرم السهيلي في تذكرته عموم التكليف بهما في الواجبات والمحرمات والمندوبات وقصره عن الأولين قولاً القاصي والإمام أين يشير في كونه في المندوبات بدباً أو وجوباً قولاً قوله وذاك لا يختص بالإمام البيتين قال السعد كان المسلمون في الصدر الأول وبعده يأمررون بالمعروف وينهون عن المنكر من غير تكبير من واحد ولا توقف على إذن فعلم أنه لا يختص بالولاية بل يجوز لأحد الرعية بالقول والفعل لكى إذا انتهى الأمر إلى نصب القتال وشهر السلاح ربط بالسلطان حذراً من الفتنة كذا ذكر إمام الحرمين قوله والأقدار أولى بهذا الوجوب البيت هذا كقول أبي الحجاج الضرير .

وكل من هو عليه أقدار فهو بالقيام فيه أجدر

قال شارحه أشار الإمام أبو الحجاج وإلى أنه إنما يترتب الوجوب على قدر القدرة فوجوبه على الحاكم أشد من وجوبه على من دونه وجوبه على الرئيس المسموع القول أشد منه على من دونه فما كان الإنسان ممكناً بالقدرة كان فرض التعيين عليه أكد ومن ضعف عند ذلك سقط عنه فرض التعيين إلا بالقلب كما في الحديث .

هاليتين في محله التفسير موضع غلطية بها التكبير

أشده باليد واللسان أضعفه ما كان بالجنان

يعني أن التعيين في كل محل بحسب ما يليق به و يطر به
 زوال المنكر فيلين ويرفق في تغييره على الجاهل و ذي العرة الطالم
 المتقي شره فإنه أدعى للقبول و يغالظ على غيرهما و التعيير باليد
 أن يكسر آلات الباطل و يريق الخمر و ينزع المخصوب من العاصب
 و نحو ذلك فإن خاف من التغيير باليد مفسدة أشد غير بالقول فيعط
 ويخوف ويندب إلى الخير فإن خاف أيضا من التغيير بالقول مفسدة
 أشد غير بالقلب وهو أضعف مراتب التغيير وقد قال ﷺ من رأى
 منكرا فليغيره بيده فإن لم يستطع فبلسانه فإن لم يستطع فبقلبه وذلك
 أضعف الإيمان.

* وحكمه الفرض على الكفاية

أي التغيير فرض كفاية إذا قام به في كل صقع من فيه عناء
 سقط الفرض عن الباقي نعم إن نصب لذلك أحد تغير عليه فيما
 يتعلق بحقوق الله من غير بحث و تحسس وفيما يتعلق بحقوق العباد
 لا على وجه العموم كمطلب المديان الموسر و تعدي الجار في جدار
 الجار محتسب إذ استدعاء صاحب الحق وعلى العموم إذا كان
 كتعطيل شرب البلد وانهدام سورها ونحو ذلك.

* شروط ثلاثة بالغاية

العلم بالمتكسر والمعروف والظن في إفادة الموصوف
 ناسي الشروط ذاك للوجوب غير في الجواز للمطلوب

والأمن هيده من أشد المنكر كقتل نفس في قيام الضر
وليس من شروط السلامة من التغيير مع الملامة

يعني أن شروط التغيير ثلاثة العلم وظن الإفادة والأمن من مكر
أشد والأول والثالث شرطان في الجواز والثاني في الوجوب ويجوز
التغيير وإن لم تظن الإفادة أما الشرط الأول فذكر إمام الحرمين أن الحكم
الشرعي إذا استوفى في إدراكه الخاص والعام ففيه العالم وغير العالم
الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وإذا اختص مدركه بالاجتهاد فليس
للعوام فيه أمر ولا نهى بل الأمر فيه موكول إلى أهل الاجتهاد ثم ليس
يجتهد أن يتطرق بالردع والزجر على مجتهد آخر في موضوع الخلاف
إذ كل مجتهد مصيب في الفروع عدنا ومن قال أن المصيب واحد فهو
غير متعين عنده وأما الثاني فقد عده الأمدى من شروط الوجوب
لكن عبر بعدم إيماس إجابته وهو أهم من ظن الإفادة لصدقه على الظن
والشك والوهم وظاهر الكلام النووي أن الوجوب لا يسقط بظن عدم
الإفادة وأما الثالث فجعله المؤلف شرطاً في الجواز وهو بخلاف ما نص
عليه التفتزاني وبصه ومنها أي من الشروط إنتفاء مضرّة ومفسدة أكثر
من ذلك المنكر أو مثله وهذا في كل الوجوب دون الجواز حتى قالوا
يحوز وإن ظن أنه يقتل ولا يتكفي بكاية بصرف ونحوه لكن يخصص
له السكوت وخلاف قول السهيلي وإن رجي حصول فائدة دنية مع
حوزه ضرراً يلحقه سقط عنه وجوبه لا ندبه لكنه موافق لما ذكره غير
واحد كامن رشد وغيره وقد يوفق بأن من جعله شرطاً في الوجوب
مراده الصرر اللاحق للتغيير بسبب التغيير ومن جعله شرطاً في الجواز

مراده الضرر اللاحق لغير المغير كما يحدث من فتنة وهرج أو ارتكاب الفاسق المعبر عليه حينئذ معصية أشد كاتتقاله من شرب قليل الخمر إلى كثيره أو إلى الزنى أو إلى اللواط أو القتل حينئذ والله تعالى أعلم قوله في قيام الخمر أي ظهورها وهو على حذف مضاف أي في تعبير الخمر الظاهرة وفي التعليل وهو متعلق ب315 بقتل وفي هذا إشارة إلى أنه يغير ما ظهر ولا يتجسس ويقتنعهم الدور قوله وليس من شروطه البيت يعني أنه لا يشترط في وجوب التغيير سلامة مغير المنكر وفي شامل ابن عرفة ناقلا عن الأمدى ولا يشترط عدالة المكلف بل يجب عليه ولو كان فاسقا فيجب على متعاطي الكأس النهي عنها للجالس لأن النهي عن المنكر واجب والإخلال بأحد الواجبين لا يمنع وجوب فعل الآخر ولو كان عدلا لقوة غلبة الطي بإيجابته.

وتلزم الطائفة باستقامته لقائم بواجب الإمامة

يعني أنه يجب على الرعية طاعة الإمام في أمره ونهيه إذا كان ذلك مستقيما جاريا على وقت الشرع أما لو كان مخالفا للشرع فلا طاعة لمخلوق في معصية الخالق ويأتي الكلام على المسألة.

وعقدها لاثنين لا يجوز والصقع واحد به مجوز

قال الإمام المازري ولا يجوز عقد البيعة لإمامين في عصر واحد وذهب بعض الأصوليين إلى أنه إذا اتسعت دار الإسلام وكان بعض الأطراف لا يصل إليه خبر الإمام وتديره يجوز أن ينصب به إمام آخر

انتهى قال أبو عبد الله الأبي وحديث إذا بويح لخليفتي فاقتلوا الآخر
 مهما يدل على أن شرطها أيضا لوحدة وعدم التعدد وكان الشيخ يقول
 إن هذا الشرط إنما هو بحسب الإمكان فلو بعد موضع إمام حتى لا يعد
 حكمه في بعض الأقطار البعيدة جاز نصب غيره بذلك القطر انتهى
 يعني بالشيخ ابن عرفة قوله والصقع واحد جملة حالبة من فاعل يجوز
 وهو عائد على عقدها لاثنين والصقع القطر قوله به يجوز أي بصقع آخر
 أو يعود الضمير على تعدد القطر المفهوم من التقييد بالخال والباء على
 هذا سببية أي يجوز عقدها لاثنين بسبب تعدد القطر وعلى الاحتمال
 الأول تكون الباء ظرفية ولا يعود الضمير على المنطوق وهو الصقع
 الموصوف بكونه واحدا لما فيه من التناقض ويجوز أن يكون بالحاء
 المهملة أي بالصقع الواحد يجوز الواحد الإمامة لا فأكثروا كذا رأيت
 في عدة نسخ فليعتمد لذلك ولسلامته من تكلف السبك ومن الإيطاء.

ها قد هما من وصفه المعتبر العلم والعدل بشرط الذكر

تعيينه به تكون الطاعة الخلة بمحض الجماعة

ذكر أهل الحل والعقد وهم أهل الاختيار ثلاثة شروط المذكورة
 والعدالة والعلم الذي يتوصل به إلى معرفة من يستحق الإمامة على
 الشروط المعتمدة في الإمامة عند أهل السنة وكان ينبغي أن يزيد في الشروط
 الرأي المؤدي على إختيار من هو للإمامة أصليح ويتدبير المصالح أقوم وقد
 ذكر هذا الشرط في بغية الطالب ولم يذكر المذكورة لظهور اشتراطها قال
 السعد وتنعقد الإمامة بشروط أحدها ببيعة أهل الحل والعقد من العلماء

والرؤساء ووجوه الناس الذين يتيسر حضورهم من غير اشتراط عدد ولا انفاق من سائر البلاد بل لو تعلق الحل والعقد بواحد قطاع كمت بيعته والثاني استحلاف الإمام وعهده وجعله الأمر شوري بمنزلة الاستحلاف إلا أن المستحلف غير متعين فيتشاورون ويتفقون على أحدهم وإذا خلع الإمام نفسه كان كموته وينتقل الأمر إلى ولي العهد والثالث القهر والاستيلاء فإذا مات الإمام وتصدى الإمامة من استجمع شرائطها من غير بيعة واستحلاف وقهر الناس بشوكتة الخلافة له وكذا إن كان فاسقا أو جاهلا على الأظهر إلا أنه يعصي بما فعل ولا يصير الشخص إماما بتفرده بشروط الإمامة إنتهى وقد ذكر المؤلف هذه الوجوه الثلاثة الأولى والثاني في قوله صحت لواحد البيت والثالث في قوله بعد كمتقرب بهذا المقام قوله تعيينه به تكون الطاعة قدم المحرور لإفادة الحصر إشارة إلى أن الشخص لا يكون إماما بتفرده بشروط الإمامة دون أربعين وتنعقد له الإمامة وما يقتضيه أن المتغلب لا تنعقد إمامته ولا يطاع فسيأتي من المنطوق ما يعارضه وإنما يعمل بالمفهوم ما لم يعارضه ما هو أقوى منه على ما يأتي مخصص لمعوم المفهوم قوله أكمله بحضر الجماعة الضمير يعود على العقد أي أكمل عقد الإمامة ما كان بحضر الجماعة ولو عقدها واحد أو اثنان من أهل الاختيار انعقدت ولزمت سائر الناس كعقد عمر لأي بكر وهذا هو الصحيح كما تقدم ويعني بقوله بحضر الجماعة أن يتولوا العقد ولا يقتصر على الواحد أو الاثنين بل الأولى أن يحضر جميع من تيسر حضوره من أهل الاختيار لأنه أرفع للنزاع وأبقى للشعب ولما فيه من الخروج عن الخلاف إذ قيل لا بد من ثلاثة وقيل لا بد من خمسة وقيل

غير ذلك ويحتمل أن يريد بحضر الجماعة أن يحضروا للشهادة على أهل الإحتيار وقبول المعين لأن الشهادة وإن كانت لازمة فلا يلزم مقارنتها للمعقد لاكن مقارنتها أولى.

وتحرم الطاعة باختيار	في الأمر بالبدعة والأوزار
فإن دعا إلى صريح الكفر	لم يختلف في خلعه في عصر
ولو يكون ذلك بالقتال	فامدح بحق فيه لا تبال
وإن دعى لفسق الاعتقاد	قوتل إن قاتل للمراد
والخلف إن لم يدع في اختلاعه	كفسقه وعدم امتناعه
ما لم يؤد الخلع للقتال	بمنع ذلك بكل حال
مثل شقاق جائر بالهرج	وبحوء فممنوعه لا ترج
يزجر إن أقاد فيه الزجر	إن لم يتب قال حكم فيه الصبر
ولا سبيل فيه للقيام	كمطلب هذا القيام
لا يملك القانم بفض العهد	للجور لا يحل حال المقد
والأمر بالطاعة في التنزيل	والنهي عن التبديل
فهي أصول الفقه أمر لا يجاب	فهي من الضد لذا لا يرتاب

قال الشيخ ابن عرفة قال المازري ومن ثبتت إقامته وجبت طاعته وإتباعه في اجتهاده ومذهبه فيما ليس بمعصية فإن تغيرت حاله كمر وأصبح حلع وبدعة كالإعتزال فإن دعا إليها لم يطغى وإن قاتل قوتل وإن لم يدعى إليها فعلى تكفيره بخلع وعلى تفسيقه في خلعه إن أمكن دون إراقة دماء وكشف حرم مذهبين الأولى خلعه وإن تغيرت فسق

كالرعى وشرب الخمر فإن قدر على خلعه دون سفك دماء ولا كشف
 حرم فسي وجوبه أول قول الشيخ وثانيهما مع كثير من أهل السنة
 والقاصي مستدلاً بالأحاديث قلت وهو قول ابن عمر في عدم الخروج
 من ولاية يزيد في جيش الحرة حسبما ذكر مسلم في صحيحه والأول
 قول عبد الله بن الزبير في القصة فيما ذكره المؤرخون قوله وإن دعى
 لنفس الإعتقاد البيت أي وإن طرأ عليه الفسق بالإعتقاد كان يعتزل
 مثلاً ودعى مع ذلك إلى تلك البدعة فإنه يخلع فإن قاتل ليحصل المراد
 وهو خلعه أو تكون اللام بمعنى إلى أي يستدام قوتل إلى أن يحصل
 المراد قوله كفسقه أي بالجارحة والمعنى أنه اختلف في خلع الفاسق
 بالإعتقاد إذا لم يدع إلى بدعته كما اختلف في خلع الفاسق بالجارحة
 قوله وعدم امتناعه راجع إليهما معاً والضمير عائد على الاختلاع يعني
 أن الخلاف في الخلع حيث يكون سهلاً لا يؤدي إلى القتال وإثارة الفتنة
 أما إن أدى إلى ذلك فالإتفاق على مع الخلع لوجوب ارتكاب أخف
 الضررين قوله ما لم يؤدي البيت تأكيد لما قبله لعمه من قوله وعدم
 امتناعه قوله مثل شقاق جائز بالهرج البيتين الهرج القتل وهو متعلق
 بعائنه وهو مثال لما اتفق على منع خلعه والمعنى أنه إذا كان يجوز بقتل
 النفوس بعصب الأموال ونحو ذلك ولا يقدر على خلعه إلا بالقتال و
 إراقة الدماء فإنه يزجر عن ذلك إذ تغيير المنكر واجب بشرطه فإن تاب
 فذاك وإلا وجب الصبر ولا سبيل للمقيام كحال السلف الصالح مع من
 أدركوا من أئمة السوء دخلوا تحت طاعتهم وبدلوا لهم الصبيحة في
 الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بقدر الإ استطاعة ولم يسموا في عزلهم

ولا أهانوهم عند العامة ولا حرضوا على مخالفتهم قوله فمنعه لا ترج
تكميل للبيت أي لا ترج منع الإختلاع بل اعتبره من أرجأت الشيء
يقال بالهمز والياء قوله كمتغلب بهذا المقام البيت الذي بعده معناه أن
الإمام إذا مات ولم يعهد أو طرأ ما يوجب خلعه ولم يعين أهل الحل
والعقد إماماً فتصدي للإمامة من غلب الناس وقهرهم بشوكته فإن
الإمامة تنعقد له ولا سبيل إلى القيام عليه وهذا إذا استجمع شرائطها
وكذا إن كان فاسقاً أو جاهلاً على الأظهر إلا أنه يعصي بما فعل كما
تقدم من نص التفتراني وأما إن قدر على عزله بدون نصب حرب و
لا إثارة فتنة فإنه يمزول لا محالة ولا ينعقد شيء من أحكامه وكذا
إن تار على من عهد له الإمام أو عقد له أهل الحل والعقد يريد خلعه
فإنه لا يمكن منه ولا تنعقد إمامته وهو من جملة البغاة إلا أن يموت
الأول وأما في حال طرأ على المستخلف أو المعقود له الخور فلا يجوز
القيام عليه كما تقدم فقوله بهذا المقام الباء بمعنى في أي لا يقام عليه إن
كان بالوصف السابق أي بحيث يؤدي خلعه إلى القتال وإثارة الفتن و
قوله لا يملك البيت كالتخصيص لما قبله أي إنما تنعقد الإقامة للقائم إذا
ثار وقت جميع الناس عن الإمام حساً أو حكماً إذا تار عن إمام معهود
إليه أو معقود له ولا خوف لخلعه فإنه يمنع إلا أن يموت الأول كما مر
وأما إذا جار فلا يجوز القيام عليه والواجب أن يصبر كما دلت عليه
الأحاديث وأحوال السلف وظاهره أنه لا فرق بين الإمام إذا جار بين
ألا يمكن عزله بدون قتال أم لا ففيه اعتماد أحد القولين السابقين وهو
الصحيح وقول جمهور الفقهاء المحدثين والمتكلمين كما نقل القاصي

في الإكمال قوله والأمر بالطاعة البيتين هذان البيتان من قول الصرري
 وأمرهم بطاعة الإمام نهى عن الخلاف والقيام ومعنى ذلك أن الله
 أمر بالطاعة في تنزيله قوله سبحانه وأولي الأمر منكم وأمر النبي ﷺ
 بها في غير ما حديث في قوله اسمع وأطع وإن جلدوا ظهرك وأحدوا
 مالك وقوله اسمع وأطع وإن كان عبداً وقوله أطع ولو لحشي مجدع
 الأطراف وقوله أطعهم ما أقاموا الصلاة ولم ينهوا عن المعروف وبأمروا
 بالمنكر ولم يحرموا حلالاً ويحلوا حراماً بالشيء عين النهي عن ضده
 أو يتضمنه على قول القاضي أبي بكر ومتابعيه فإذا المخافة على الأئمة
 منهي عنها والقيام عليه أشد الخلاف فلا يجوز بحال وهذا من المؤلف
 والله أعلم على سبيل التدريب للطلاب بالتصرف في أنواع العلم إلا فقد
 جاء النهي صريحاً عن قتال الأئمة والقيام عليهم كقوله ﷺ ستكون
 أمراء فتعرفون وتنكرون فمن كره فقد برئ ومن أنكر مسلم ولكن من
 رضي وتابع قالوا فلا نقاتلهم فقال لا ما وصلوا وأيضاً ما ذكر المؤلف
 متنازع فيه واختيار إمام الحرمين والغزالي وهو مختار ابن الحاجب أن
 الأمر بالشيء ليس عين النهي عن ضده ولا يتضمنه قوله لذا لا يرتاب
 أي لمجيء الأمر بالطاعة وكون الأمر الشيء نهياً عن الضد لا يرتاب في
 النهي عن الخلاف على الأئمة.

فصل وقد قسمت الإمامة	كبيرة وصغرى فهما العلامة
والوحي والعلوم من الأقسام	أربعة تلك عطسي التمام
جميعها ثبتت للرسول	منها الأخلافة على القول

أشار بهذه الآيات إلى ما نقله أبو العباس القلشاني في شرح الرسالة وبصه قبل الإمامة على أربعة أوجه إمامة وحى ووراثة وعادة ومصلحة فالأولى النبوة والثانية العلم والثالثة الصلاة والرابعة الخلافة وكلها ثابته لرسول الله ﷺ قلت الإمام في اللغة المتبوع المقتدى به وكل واحد من الأربعة متبوع مقتدى به ولذلك يقال في العلماء المقتدى بهم أئمة كالأئمة الأربعة ونحوهم قوله لهما العلامة أي لكل واحدة من الصغرى والكبرى علامة على صحتها وكمالها وأراد بالعلامة الشروط وقد تقدمت شروط الكبرى وشروط الصغرى مذكورة في فن الفقه قوله منها الخلافة هي التي سماها أولا بالكبرى وقوله على المقول أي على ما قاله لبعضهم وهذا كقول القلشاني قيل والله تعالى أعلم.

ثم أبو بكر هو الإمام	بعد النبي له ذا المقام
وهو أحق الناس بالخلافة	وبعد عمر بالإنفاذ
ثم تلا هـ ثمان لا علامة	ثم علي أم بالكرامة
خلافة الأول بالإجماع	والثاني بالعهد بلا نزاع
بالعهد أم ثالث و رابع	والاحتيسار من بينا
قد وضع الصواب في القضية	من جميع الأئمة المرضية
لو وجد النص على عسلي	ما كان من كسان بالرضي
و لارم الشرطية	دليله الحديث والقرآن

قال السعد الخلافة بعد رسول الله ﷺ لأبي بكر ثم عمر ثم عثمان
ثم علي رضي الله عنهم وذلك أن الصحابة قد اجتمعوا يوم توفي رسول
الله ﷺ في سقيفة بني ساعدة واستقر رأيهم بعد المنازعة والمشاورة على
خلافة أبي بكر رضي الله عنه فأجمعوا على ذلك وبايعه علي رضي الله
عنه رؤوس الأشهاد بعد توقف كان منه ولو لم تكن الخلافة حقه لما
إتفق الصحابة عليه ولنازعه علي رضي الله عنه كما نازع معاوية ولا
إحتج عليهم لو كان فيه حقه نص كما زعمت الشيعة وكيف يتصور في
حق أصحاب رسول الله ﷺ الاتفاق على الباطل وترك النص الوارد ثم أن
أبا بكر لما أيس من حياته دعا عثمان وأملى عليه كتاب عهده لعمر رضي
الله عنه فلما كتب ختم الصحيفة وأخرجها للناس وأمرهم أن يبايعوا
من في الصحيفة فبايعوا حتى مرت بعلي رضي الله عنه فقال بايعت لمن
فيها وإن كان عمر رضي الله عنه وبالحيلة وقع الاتفاق على خلافته ثم
استشهد وترك الخلافة شورى بين ستة عثمان وعلي وعبد الرحمن بن
عوف وطلحة والزبير وسعد ابن أبي وقاص رضي الله عنهم ثم فوض
الأمر جملتهم إلى عبد الرحمن بن عوف ورضوا بحكمه فاختار عثمان
رضي الله عنه وبايعه بحضور من الصحابة فبايعوه وانتقادوا لأوامره ونواهيه
وصلوا معه الجمع والأعياد فكان إجمعا ثم استشهد عثمان رضي الله عنه
والتمسوا منه بصول الخلافة وبايعه لما كان أفضل أهل عصره وأولاهم
بالخلافة وما وقع من المخالقات والمخاربات لم يكن عن نزاع في خلافته وما
وقع من الإختلاف بين الشيعة وأهل السنة وادعاء كل من الفريقين النص
في باب الإمامة وإيراد الأسئلة والأجوبة من الجانبين فمذكور في المطولات

إنتهى قوله و الثاني بالعهد بلا نزاع يعني بالثاني عمر و بالعهد عهد أبي بكر إليه بالخلافة و قد عهد إليه أبو بكر بمحضر جماعة من المهاجرين و الأنصار و لم يبدو من واحد منهم تكبر و بلغ الخبر من لم يحضر و لم يسمع عن أحد منهم أنه أنكر فكانت إمامته بالإجماع قوله بالعقد أم ثالث و رابع و الثالث عثمان و الرابع علي و المعنى أن إمامتهما ثبتت بعقد أهل و العقد و اختيار أيهما و عطف الاختيار على العقد ليبين أن المراد بالعقد عقد أهل الاختيار لا عقد الاختلاف قال الإمام المازري و أما عثمان رضي الله عنه فعلاقته صحيحة و قتلته فسقة ظلمة نكمت عليه أنه حمى الحمى و فضل أقاربه في العطاء و أوى طريق النبي ﷺ و قد ذكر العلماء المخرج من هذا كله و لو كان مما ينقم به و لا عذر فيه لم يوجب إراقة دمه و قد وقف المعتزلة فيه و في قتلته و هذا من جهلهم بالآثار و قلة رجوعهم إلى الأخبار و إضرابهم عن تأويلها و إتباع العلماء في مسالكهم فيها قوله لو وجد النص على البيتين قصد بهما الرد على الشيعة في قولهم إن علياً أحق بالإمامة من الخلفاء الثلاثة بل أبطلوا إمامتهم و قدحوا فيهم و زعموا أنه جاء عن النبي ﷺ نصوص جليلة على خلافة علي و تقرير الدليل أن نقول لو وجد نص على أن الإمامة حق لعلي لكان أبو بكر و عمر و عثمان غير مرضيين في الدين لاكن التالي باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة أن النص لو وجد لكان ظاهراً معلوماً لأحاد الصحابة لكونه مما تتوفر الدواعي على نقله فكيف يخفى على أبي بكر و عمر و عثمان و وحينئذ يكونون في تأويلهم و قبولهم الخلافة عاصيين مستمرين على المعصية ظالمين لعلي و لسائر الأمة بل يكون ذلك قد جاء في سائر الصحابة حيث رضوا بحلاف

الثلاثة و لم يقوموا بنصرة علي و هو باطل لقوله تعالى كستم خير أمة
أخرجت للناس تأمرون بالمعروف و تنهون عن المنكر و لغيره من الآيات
و الأحبار الدالة على فضلهم بل أفضليتهم و الشهادة لهم بالتقوى عموماً
و للخلفاء الأربعة خصوصاً.

فضل و أمة النبي أفضل	من سائر الأمم تلك أهل
أصحابه و كلهم عدول	أفضلها قضى بها الرسول
و شهدت أي مع الأخيار	بعد عنهم كل من الأخيار
قليل بوقف بينهم في التفضيل	و الأكثرون أنه بالتفصيل
فالأفضلون أهل بدر برره	أفضل هؤلاء أهل الشجرة
عشرتهم أفضل صاحب المصطفى	أفضلها أربعة هم خلفا
صديق عمر الفروق عثمان علي	و الستة الباقيسة اسمهم جلي
طلحة و الزبير سعد و سعيد	أبو عبيدة ابن جوف السديد
ترتيب فضل الخلف ذلك علي	سلك الخلافة بها قد انجلي
لا خلف في ترتيب الأولين	و الخلف في ترتيب الآخرين
و كون ذا التفضيل ظاهراً قطع	أو باطناً فيه خلاف من قطع
و الخلف في القطع به و الظن	للشيخ و القاضي فخذ عني
و في المدونة تحسب الأول	مالك في قول من قصد ولي
يليه في أفضل قرن التابعين	و أهل قرن تابعيه أجمعين
قولان في الترتيب للقيامه	و الأقرب التفضيل باستقامة

شهد الكتاب والسنة أن هذه الأمة أفضل من الأمم قال تعالى وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس وأوسطا بالناس أشراهم وشهدواهم خيرتهم وفي الصحيح عنه عليه السلام أنه قال نحن الآخرون في الرمان السابقون يوم القيامة بما متعنا من الفضائل والكمالات غير أنهم أوتوا الكتاب من قبلنا وهذا الإتياء يؤكد مدح السابقين بما عقب من قوله و أوتيناهم من بعدهم لما أدمج فيه من معنى السح لكتابهم فالسح هو السابق في الفضل وإن كان مسبقا في الوجود قوله تلك أعدل أي أمة النبي صلى الله عليه وآله أعدل الأمم وهو تأكيد لما قبله قوله أصحابه وكلهم عدول أفضلها البيت أصحابه مبتدأ وأفضلها خبره أي أفضل أمة وجملة وكلهم عدول اعتراضية بين المبتدأ والخبر والمعنى أن أصحاب النبي صلى الله عليه وآله أفضل هذه الأمة وأنهم كلهم عدول يريد إلا من ثبتت جرمته فعند الجهل بحال الصحابي يحمل على العدالة بخلاف غيره وهو الذي عليه جمهور العلماء والمحققون من أهل الأصول قوله تعالى كنتم خير أمة أخرجت للناس ونحوها من الآيات وقوله صلى الله عليه وآله خير القرون قرني وقوله أصحابي كالتجوم بأيهم إقتديتم إهتديتم وفي المسألة أقوال أخر غير مرضية كالقول بأيهم كغيرهم فيبحث عن العدالة فيهم في الرواية والشهادة إلا من يكون ظاهر العدالة أو مقطوعا كالشيخين وقيل غير ذلك وقوله وشهدت أي البيت من الآية قوله تعالى فأنزل الله سكينته على رسوله وعلى المؤمنين وألزمهم كلمة التقوى وكانوا أحق بها وأهلها وقوله سبحانه والذين معه أشداء على الكفار رحماء بينهم إلى آخر السورة والأولى ثناء عليهم باليقين والمعرفة وطمأنينة الإيمان والثانية ثناء عليهم بالقيام بوظائف

العساة والإجتهاد فيها وهو نتيجة اليقين وقوله تعالى والسابقون الأولون الآية وقوله سبحانه لقد رضي الله عن المؤمنين إذ يبايعونك تحت الشجرة إلى غير ذلك من الآيات ومن الأخبار قوله عليه الصلاة والسلام لا تسوا أصحابي فلو أن أحدكم أمفق مثل الجبل أحد ذهباً ما بلغ مد أحدهم ولا نصيبه وقوله أكرموا أصحابي الله الله في أصحابي لا تتخذوهم غرضا من بعدي فمن أحبهم فبحبي أحبهم ومن أبغضهم فببغضي أبغضهم ومن آذاهم فقد آذاني ومن آذاني فقد آذى الله ومن آذى الله فيوشك أن يأخذه الأحاديث فيهم رضي الله عنهم عموماً وخصوصاً أكثر من أن تحصى وقد ذكر جملة منها في الشرح قوله قيل يوقف بينهم في التفضيل الآيات العشرة هذه المسألة اختلف الناس فيها فقالت فرقة لا يتعرض للتفضيل بينهم وقالوا هم كالأصابع في الكف وقال غير هؤلاء بالتفضيل ثم اختلفوا ففضلت الخطابية عمر والروادية والشيعة علياً وفضل أهل السنة أبو بكر قال أبو منصور البغدادي أصحابنا مجمعون على أن أفضلهم الخلفاء الأربعة على ترتيبهم في الخلافة ثم تمام المشرة ثم أهل أحد ثم أهل بيعة الرضوان ومن له مزية أهل العقبتين من الأنصار كذلك السابقون الأولون واختلف فيهم فقيل هم أهل القبليتين وقيل هم أهل بيعة الرضوان وقيل أهل بدر واختلف فيما بين عثمان وعلي فقيل هما على ترتيبهما في الخلافة وإليه قال الأشعري وقيل بالوقف وإليه نحى مالك فقيل له في المدونة من أفضل الناس بعد نبيهم فقال أبو بكر ثم عمر أو في ذلك شك وسقط عمر من بعض الروايات قيل فعلي وعثمان فقال ما أدركت أحداً من يقتدى به يفضل أحدهما على الآخر ولا في المعالي قريب منه

واختلف في تأويل قول مالك فقيل هو وقف على ظاهر وقيل إنه رجع
 منه إلى القول الأول ويحتمل كلف وكلف من إقتدى به لما كان يجري في
 ذلك من الاختلاف والتعصب حتى صار الناس متميزين بلبقبي علوية
 وعثمانية لهذا وقد قيل إن بسبب قوله بالفضل بينهما طلبته العلوية
 حتى امتحن ومعنى الفضل كثرة الثواب ورفع الدرجة وذلك لا يدرك
 بقياس وإنما يثبت بالنقل ولا يستدل عليه بكثرة الطاعة الظاهرة إذ قد يكون
 اليسير من عمل الشر أكثر من الكثير الظاهر وإن كانت الأعمال الظاهرة
 فيها محال لملبة الطن بالفضل واختلف القائلون بالفضل فقيل قطعي
 ومال إليه الأشعري وإليه يشير قول مالك في المدونة في فضل أبي بكر
 أو في ذلك شك وقال القاضي طن قال لأن المسألة اجتهادية لو ترك
 أحد النظر فيها لم يأنم وكذا اختلف هل الفضل في الظاهر والباطن أو
 في الظاهر فقط والقاضي مصر كلا من القولين واحتج له وتعديله على
 أنه في الظاهر فقط قال لأنه قد يكون في الباطن على خلاف ما عندنا
 قلت وفي بعض عبارة المؤلف بعض مخالفة ل عبارة غيره لأنهم جعلوا
 أفضل الصحابة أهل الحديبية وأفضلهم أهل بدر وعكس المؤلف فجعل
 أفضلهم أهل بدر وأفضل أهل بدر أهل الحديبية ومرجع العارفين إلى
 معنى واحد وهو أن الذين حصل لهم المزيان أفضل الصحابة لكن جعل
 أهل بدر بعض أهل الحديبية أولى من العكس لأن أهل الحديبية كانوا
 أربع عشرة مئة وقيل ثلاث عشرة وأهل بدر ثلاثمائة وسبعة عشر على
 أنه قد حصر بدر بعض من لم يحضر الحديبية كقتلى أحد وكسعد بن
 معاذ وسحوه عن مات قبل الحديبية لأن بدر كانت في السنة الثانية من

الهيجرة والحديبية في السنة السادسة وقد وقع في كلام ابن حمير نحو عبارة المؤلف قال أفضل الصحابة السابقون وأفضل السابقين السديون وأفضل السديين أصحاب الشجرة قوله أفضلها أربعة أي أفضل العشرة قوله بها قد إجملى أي مرتبتهم في الخلافة إتضح مرتبتهم في الفضل قال ابن حمير والدليل على فضل أبي بكر عليهم إجماع الكل من الصحابة على تقديمه لإصلاح دينهم ودنياهم من غير خوف هرج ولا فتنة فإنه إذا خرف الهرج والفتنة فرجاً قدم المفضل صح منه قلت وهذا الاستدلال قريب من استدلال المؤلف وفيه نظر لأن تقديم المفضل لا يتعين أن يكون مخوف الهرج إن لو قدم بل ربما يكون المفضل أضبط وأحسن سياسة من الأفضل فالأولى التمسك في ترتيب الفضل بالإجماع قوله والخلاف في القطع به الظن للشيخ والقاضي فيه لف ونشر مرتب فالقول بالقطع للشيخ أبي الحسن والقول بالظن للقاضي أبي بكر والأول قول الجماعة قوله في أولى من قد ولي الأولان أبو بكر وعمر أي لما لك نحو القول بالقطع في تفضيل أبي بكر على عمر وعمر على مسدداً أبي بكر على رواية إثبات عمر وهذا من قوله في ذلك شك قوله يليهم في الفصل من التابعين البيهقي أي يلي الصحابة في الفضل قرن التابعين في الصحيح عنه عليه السلام أنه قال خير القرون قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم وشك الراوي في الرابع قال الجوهري في القرن من الناس أهل زمان واحد واختلف في المراد بقوله والذي يليه فقال المغيرة يريد أصحابه والذي يليه أساؤهم والذي يليه أساءهم وقال الأكثر أصحابه ثم من رءاهم ثم من رأى من رءاهم قال القلشاني واختلف فيما بعد ذلك من القرون هل يوقف عن التفضيل

أم يشي الحكم كذلك مذهب ابن رشد إلى أن هذه القرون الثلاثة هي التي بأت بالفضل والتفاوت خاصة وقال غيره لا يزال التفاوت كذلك إلى يوم القيامة والتحاكم في ذلك إلى قوله ﷺ خير القرون قربي ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم هل خرج الحصر للتفضيل أم لا قيل وبدل للثاني قوله عليه السلام ما من يوم إلا والذي بعده شر منه وروى في كل عام تزدلون وإنما يسرع بخياركم انتهى ولسيدي أبي عبد الله ابن الحاج كلام حسن في بيان ترتيب القرون الثلاثة وأفضليتها على ما بعدها قلناه في الشرح قلت وأفضلية القرن الثاني على الثالث بالنسبة إلى الجملة لا الأحاد بمعنى أن جملة القرن الثاني أفضل وأكثر خيرا وبركة من جملة الثالث وقد يكون بعض أحاد الثالث أفضل من بعض أحاد الثاني بل ذلك كثير وأما القرن الأول وهم الصحابة فقبل فضله على من بعده بالنسبة إلى الجملة والأحاد وقيل بالنسبة إلى الجملة فقط ولا يمتنع أن يكون بعض التابعين أو من بعدهم أفضل من بعض الصحابة والأول قول الجمهور واختاره القاضي أبو الفاضل في الإكمال قال لأن مزية الصحبة لا يوازها عمل والثاني قول أبي عمر بن عبد البر قوله والأقرب التفضيل باستقامة أي الأقرب بعد القرون الثلاثة إن التفضيل بالاستقامة والسداد في الدين لا بالتقدم في الزمان وهذا اختيار منه لأحد القولين فيهما بعد القرون الثلاثة ووجه اختياره أن القرون الثلاثة إختصت بقضائل ومزايا اقتضت تفصيلها على ما بعدها وكذلك إختص الأول بمزايا عن الثاني والثاني عن الثالث ولا يتحقق ذلك فيما بعد القرون الثلاثة كما أشار إليه سيدي أبو عبد الله ابن الحاج.

وما جرى للبعث من حروب	ذاك بالاجتهاد في المطلوب
ومخطئ الصواب بالاجتهاد	وخالفه له بلا عناد
ومن الرسول انه عجز	ما هو فاسق ولا مسرور
من خلف القلمي هو اثم	ان لم يقصر فهو منه سالم
من خالف الحق من اصل الدين	فاسق أو كفر بالتعريض
نص المدونة يستتاب	فتكفره استلزم ذا الخطاب
لا ضربة ذاك بالاجتهاد	بالحق واحد بلا تعداد
فالاشعريون هم المصيبون	مخالفوا رايهم المحرومون
انما الفقه بالاجتهاد	كل على الصواب والسداد
الشيخ والقاضي والاكثرون	في ذاك بالتصويب معتنون
فالحكم تابع لظن المجتهد	من الأصول فاليها يستند
يمنع التقليد ممن يجتهد	قبل اجتهاده على ذا يعتمد

أشار بالأبيات الثلاثة الأولى إلى ما جرى بين علي ومعاوية رضي الله عنهما لإثم فيه علي واحد منهما لا إثم وكذا ما وقع لعلي مع طلحة والزبير وعائشة رضي الله عنهم لأن ذلك كان بالاجتهاد والتأويل لا بالهوى والشهوة فإن قلنا كل مجتهد مصيب فواضح وإن قلنا المصيب واحد فهو أمير المؤمنين رضي الله تعالى عنه حسبما تقدم من انعقاد بيعته وله أحرار أجر على اجتهاده وأجر على إصابته الحق والخطأ مع معاوية في حروجه عن الإمام الحق وعدم متابعتة لما اجتمع عليه أهل الإختيار من وجوه المهاجرين والأنصار لكنه مجتهد في ذلك فله أجر وكذا خروج

طلحة والربير وعائشة رضي الله تعالى عنهم قوله ومخطئ الصواب
بالإجتهاد مخطئ مبتدأ والخبر جملة نص الرسول أنه مأجور قوله وخدعه
له بلا عباد ضمير حلقه عائد على المخطئ وضمير له عائد على الصواب
وهذا الشطر تأكيد لما قبله وأشار بهذا الكلام إلى قوله **﴿فَإِذَا جَاءَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ وَلَمْ يُنَسِّقْ أَمْرَهُ﴾** إذ اجتهد
الحاكم فأصاب فله أجران وإن أخطأ فله أجر قوله ولا مأزور هو من الزور
فقياسه لا موزور بالواو لكن أتى به المؤلف كذلك إتباعاً لما جور كقوله
في الحديث ارجمن مأجورات غير مأزورات ومثله لا دريت ولا تليت
وقياسه تلوت بالواو قوله من خالف القطعي فهو أثم الأبيات الخمسة
القطعي المقطوع به لكون دليله قطعياً فالصيب في القطعيات واحد وإلا
أدى إلى اجتماع النقيضين ونقل الأمدى وغيره الإجماع عليه فمن لم
يصادف الحكم فهو أثم وإن بالغ في النظر سواء كان مدركه عقلياً لحدوث
العالم وخلق الأفعال أو شرعياً كعذاب القبر ففاه الإسلام كاليهود
والنصارى مخطئون أثمون كافرون لا فرق بين مجتهد ومعاند وقد سبق
قول الخافظ والعنري وما ذهب البيضاوي قوله إن لم يقصر فهو حقه
سالم ضمير منه يعود على الخلاف الذي يتضمنه خلاف ولا يصح أن
يعود على الإثم وأشار بهذا إلى وجه تأنيبه وعدم عذره في اجتهاده على
معنى أن المخطئ في القطعيات مقصر في اجتهاده لأن المسائل القطعية
أدلتها بيينة ظاهرة لا تحفى على طالبها إلا أن يقصر في اجتهاده فالإجتهاد
الذي لا تقصير فيه لا يؤدي إلى بطلان الإسلام وصحة الكفر أو نفي
الصفات أو القول بالتجسيم أو حلول الحوادث بفاته تعالى ونحو ذلك
لتطاهر الأدلة الواضحة على نقيض ذلك وهذا في القطعيات التي أدلتها

واصححة وأما الجزئية التي دليلها قطعي ولكنه دقيق فسيأتي حكمها قوله فسق أو كفر بالتعيين يعني أن المخطئ في العقليات المضاف إليه فسق أو الكفر معين بخلاف الطنديات على القول بأن المصيب واحد والمخطئ غير معين قوله نص المدونة البيت هو قوله في آخر كتاب الجهاد ويستثاب أهل الأهواء من القدرية وغيرهم فإن تابوا وإلا قتلوا قوله فالأشعريون هم المصيبون الأشعريون هم أهل السنة والجماعة منسوبون إلى الشيخ أبي الحسن الأشعري وقد مر في أول الكتاب وجه نسبتهم إليه والمعتقد أنه إمام في السنة وقدم وصفه بذلك الأئمة فقال الإمام أبو بكر الإسماعيلي أعاد الله هذا الدين بعدما ذهب بأحمد بن حنبل وأبي الحسن الأشعري وأبي نعيم الدسترأبادي وقال المحاملي في أبي الحسن الأشعري لو أتى الله بقراب الأرض ذنوباً رجوت أن يغفر الله له لدفعه عن دينه وقال القاضي أبو بكر أفضل أحوالي أن أفهم كلام أبي الحسن قوله أئمة الفقه فالإجتهاد البيت يعني كمالك والشافعي وأبي حنيفة وأحمد والسفيانيين الثوري وأبي عبيدة والأوزاعي وإسحاق ابن راهويه وداوود بن علي وسائر أئمة المسلمين كل على الصواب في الدين والهدى من ربهم والاستقامة في الإجتهاد والرسوخ في العلم وأهلية الاقتداء بهم خلافاً لمن حمله التمسب والجهل على القدح في بعضهم ومناقبهم مأثورة وفضائلهم مشهورة ومن طالع التواريخ يتقن ذلك ويكفي فيه إنتشار علمهم وتقرر جلالته على مدى الأزمان وذلك لا يقدر أحد أن يصنعه لنفسه ولا لغيره قوله الشيخ والقاصي والأكثرونا البيتين ذكر المؤلف هذه المسألة وإن كانت من أصول الفقه لتعلق مسألة اختلاف الصحابة بها يعني أن الشيخ أبا الحسن

والقاصي أبا بكر والأكثرين ذهبوا إلى التصويب في المسائل الاجتهادية أي أن كل مجتهد مصيب ولا حكم معين في حادثة وإنما حكم الله تعالى تابع لظن المجتهد فما ظنه فهو حكم الله في حقه وما نسبته المؤلف للأكثر المعروف في كتب الأصول عكس هذه النسبة وأن قول الأكبر المصيب واحد وهو الذي صحح ابن الحاجب وتاج الدين السبكي وغيرهما وهذا في المسائل التي لا قاطع فيها وأما الجزئية يكون فيها نص قاطع قال ولي الدين العراقي المصيب فيها واحد بالاتفاق وإن دق مسلك ذلك القاطع وقيل على الخلاف في التي قبلها قال وهو غريب ثم إذا أخطأ ذلك القاطع فإن لم يقصر في الاجتهاد بل بذل المجهود لكن لم يقع عليه ففي إثمه قولان أصحهما أنه لا يأتى وإن قصر في الاجتهاد فهو آثم بالاتفاق قوله من الأصول يتعلق بظن والأصول الأدلة قوله وإليها يستند تميم للبيت قوله يمتنع التقليد البيت يعني أن من كان بصفات الاجتهاد فإنه يحرم عليه التقليد فيما يقع له لمخالفته به لوجوب إتباع اجتهاده هذا متفق عليه وإن كان قد اجتهد وظن الحكم فيجب عليه العمل بما ظنه وكذا الفتوى به ويحرم عليه التقليد وإن لم يكن قد اجتهد ففيه مذاهب أحدها وبه قال الأكثر واقتصر عليه المؤلف أنه يحرم عليه التقليد لتمسكه من الاجتهاد الذي هو أصل التقليد ولا يجوز العدل عن الأصل الممكن إلى بدله كما في الوضوء والتميم وفيه أقوال آخر مذكورة في الشرح فصول المؤلف قيل اجتهاده مفهومه أنه يمتنع عليه التقليد بعد الاجتهاد من باب أولى فمفهوم الطرف مفهوم موافقة قوله على ذا يعتمد الإشارة بهذا إلى الاجتهاد وقدمه على عامله لإفادة الحصر وبالله تعالى التوفيق.

فصل به خاتمة التصوف لا جرى له من الشوق

ختم كتابه بالتصوف كبعض المتأخرين ليكون السعي في تطهير القلب حاتمة الأمر قوله لما جرى له من التشوق أي لذكره أول الكتاب بقوله وفي التصوف يكون خاتمة.

علم به تصفية البواطن من كدرات النفس في المواطن

أي التصوف علم يعرف به كيفية تصفية الباطن من كدرات النفس أي عيوبها وصفاتها المذمومة كالغل والحقد والحسد والعش وطلب العلو وحب الثناء والكبر والرياء والعصب والأنفة والطمع والبخل وتعظيم الأغنياء والاستهانة بالفقراء وهذا لأن علم التصوف يطلع على الغيب والعلاج وكيفيته فبعلم التصوف يتوصل إلى قطع عقبات النفس والتميز عن أخلاقها المذمومة وصفاتها الخبيثة حتى يتوصل بذلك إلى تخليه القلب عن غير ذكر الله وتخليته بذكره سبحانه.

به وصول العبد للإخلاص روح العبادة بالاختصاص

الإخلاص أفراد الله في الطاعة بالقصد وهو أن يريد مطاعته التقرب إلى الله دون شيء آخر من تصنع لمخلوق أو إكتساب محمدة عند الناس أو محبة مدح من الخلق أو معنى من المعاني والتقرب به إلى الله ولا شك أن العبد إنما يصل إلى هذا باطلاعه على عيوب النفس وأفات العمل وكيفية العلاج حتى يتحرز من الرياء الخلفي والخفي

قصدا لهوى النفس وأشار بقوله روح العبادة بالاختصاص أي سبب
 اختصاص العمل بالله سبحانه إلى قول السيد بن عطاء الله الأعمال صور
 قائمة وأرواحها سر وجود الإخلاص فيها قال سيدي أبو عبد الله محمد
 بن عباد بإخلاص كل عبد هو روح أعماله في وجود ذلك يكون حياتها
 وصلاحيتهما للتقرب بها ويكون فيها أهلية وجود القبول لها وبعدم ذلك
 يكون موتها وسقوطها عن درجة الاعتبار وتكون إذ ذاك أشباحا بلا
 أرواح وصور بلا معان إنتهى وروح من كلام المؤلف يحتمل أن يكون
 خبر مبتدأ محذوف أي هو روح العبادة ويحتمل أن يكون مبتدأ وخبره
 بالاختصاص ويحتمل أن يكون بدلا من الاختصاص فيكون محفوظان
 وذاك واجب على المكلف يعني أن علم التصوف فرض عين على كل
 مكلف وهذا لأن الغالب أن الإنسان لا ينفك عن دواعي الشر والرياء
 والحسد فيجب أن يتعلم ما يتخلص به عن ذلك قال أبو حامد رحمه الله
 فكيف لا يجب عليه وقد قال ﷺ ثلاث مهلكات الحديث ولا ينفك
 بشر عنها وهن بفيه ما سندر من مذمومات أحوال القلب كالكبر
 والعجب وأخواتهما وتتبع هذه الثلاث المهلكات وإزالتها فرض عين
 ولا يمكن إلا بمعرفة حدودها ومعرفة أسبابها ومعرفة علاجها فإن من
 لا يعرف الشر يقع فيه والعلاج ممكن وهو مقابلة الشيء بضده فكيف
 يمكن دون معرفة السبب والمسبب فأكثر ما ذكرناه في رفع المهلكات من
 فروص الأعيان وقد تركه الناس كافة اشتغالا بما لا يعني .

* وتحصيله يكون بالمعرف

المعرف بكسر الراء إشارة إلى الشيخ أي تحصيل علم التصوف بمعنى الإنصاف بشمرته يكون بالشيخ المعرف المريد عيوب نفسه وحفايا حظوظها قال سيدي أبو عبد الله بن عباد ولا بد للمريد في هذا الطريق من صحة شيخ محقق مرشد قد فرغ من تأديب نفسه وتخلص من هواه فليسلم نفسه إليه ويلزم طاعته والانقياد إليه في كل ما يشير به عليه من غير إرتباء ولا تردد فقد قالوا من لم يكن له شيخ فالشيطان شيخه وقال أبو علي النخعي رضي الله عنه لو أن رجلا جمع العلوم كلها وصحب طوائف الناس لا يبلغ مبلغ الرجال إلا بالرياضة من شيخ أو إمام أو صاحب ومن لم يأخذ أدبه من أمر له ونه يريه عيوب نفسه ورعونات أعماله ورعونات نفسه لا يجوز الاقتداء به في تصحيح المعاملات.

طريقة الأئمة الصوفية حنة صحيحة مرضية

أشار لهذا إلى الحظ على إتباع طريق الصوفية وعدم الالتفات إلى قول من قدح فيهم رضي الله عنهم ومنعنا التصديق بهم وأعادنا من الإعتراض عليهم وأمانتنا على حبيهم وتمظيمهم بمه وفضله وكلام المؤلف هذا كقول تاج الدين السبكي عطقا على المعتقدات وأن طريق السعيد وصحة طريق مقدم أي جار على منهاج الشرع لا عوجاج فيه

بها جهاد النفس في التخلي وفي التحصيل لوجب التجلي

التخلي بالحاء المعجمة أي عن الصفات المذمومة والتخلي بالحاء المهملة أي بالصفات المحمودة والتجلي بالجيم قيل هو إشراق أنوار إقبال الحق على قلوب الصادقين والثاني مرتب على الأول والثالث على الثاني وهذا لما بين الصفات المذمومة والصفات المحمودة من التناقض والتصادف فإذا تخلى العبد عن الرذائل تخلى بحاسن الأخلاق والفصائل صلح لدخول الحضرة القدسية وتجلي الأسرار الإلهية.

فالأول الطهارة العظيمة بمحو كل صفة ذميمة
وهي التي تناقض التعبد وتقتضي تقويض ما هو الهدى

هذا من قول السيد ابن عطاء الله أخرج من أوصاف بشرتك من كل وصف ساقض لعبوديتك لتكون لنداء الحق المجيب ومن حضرته قريباً قال الشيخ ابن عباد أثر ذكره للكثير من عيوب النفس وشأن الصوفي إذ هو النظر فيما يطهرها ويزكيها من أنواع الرياضات والمعاهدات قال الشيخ أبو طالب رضي الله عنه ولا يكون المرید حتى يبدأ بمعاني صفات الربوبية صفات العبودية وبأخلاق الشياطين أوصاف المومنين وبطائع البهائم أوصاف الروحانيين من الأدكار والعلوم فعندما يكون مدلاً مقرباً قال والطريق إلى هذا بأن يملك نفسه فيملكها فتسحر له ويسلط عليها فإذا أردت أن تملك نفسك فلا تملكها وضيق عليها ولا توسع عليها فإن ملكتها ملكتك وإن لم تضيق عليها إتسعت عليك وإذا أردت الطهر بها فلا تعرضها لهواها واحبسها عن معتاد بلائها فإن لم

تسكها اطلقت عليك وإن أردت أن تقوى عليها فأضعفها بقطع أسبابها
وحبس موادها وإلا قويت عليك فصرعتك انتهى فإذا قام بذلك المريد
على الوجه الذي رسموه له والتزم الوظائف التي أمرها بها طهر قلبه
وتزكت نفسه واتصف بحاسن الصفات التي تزكيه بين العباد ويسال بها
من قرب ربه عاية المراد فتظهر حينئذ عليه آثار حميدة من التواضع لله
والخشوع بين يديه والتعظيم لأمره والحفظ لحدوده والهيبة له والخوف
منه والتدليل لربوبيته والإخلاص في عبوديته والرضا بقضائه ورؤية المنة
عليه في منعه وعطائه ويتصف فيما بين خلقه بالرافة والرحمة واللين
والرفق وسعة الصدر والحلم والإحتمال والصيانة والنزاهة والثقة
والعطف والتأني والوقار والسخاء والحرود والحياء والبشاشة والنصيحة
وسلامة الصدر إلى غير ذلك من الأخلاق والإيمان التي ينال العبد بها
غاية السعادة والحسنى والزيادة قلت وهذان المعنيان هما اللذان يعبر
عنهما أئمة الصوفية رضي الله عنهم بالتحلي والتحلي أي التحلي عن
الصفات المذمومة والتحلي بالصفات المحمودة ويعبرون عنها أيضا
بالتركية والتعلية وهما حقيقة السلوك الذي يعبرون به أيضا صح من
شرح الحكم.

وأصل كل حالة مذمومة	هو الرضا عن نقصك المذمومة
ترك الرضا عنها سبيل الفرج	خلاف ما تهوى طريق الفرج
كذلك قطع سائر العلائق	والرفع للحفظ والخلانق

قال السيد ابن عطاء الله إثر الحكمة المذكورة في النص قبل هذا أصل كل معصية وغفلة وشهوة الرضا عن النفس وأصل كل طاعة ويقظة وعمّة عدم الرضا منك عنها قال سيدي أبو عبد الله من عباد الرضا عن النفس وأصل كل جميع الصفات المذمومة وعدم الرضا عنها أصل الصفات الحمودة وقد اتفق هلى هذا جميع العارفين وأرباب القلوب وذلك لأن الرضا عن النفس يوجب تغطية عيوبها ومساوئها وبصير قبيحها حسنا كما قيل.

وعين الرضا عن كل عيب كليلّة وعدم الرضا عن النفس هلى عكس هذا لأن العبد إذا اتهم نفسه ويتطلب عيوبها ولا يفتر بما تظهره من الطاعة والانقياد كما قيل في الشطر الآخر. ولكن عين السخط تبدي المساويا. فمن رضي عن نفسه إستحسنها وسكن إليها ومن إستحسن حالها إستولت عليه الغفلة وبالعفلة ينصرف قلبه عن التمسك والمراعاة بخواطره فتثور حينئذ دواهي الشهوة على العبد وليس عنده من المراقبة والتذكير ما يدفعها به ويقهرها فتصير الشهوة غالبية له بسبب ذلك ومن غلبته شهوته وقع في المعاصي لا محالة وأصل ذلك كله رضا عن نفسه ومن لم يرض عن نفسه لم يستحسن حالها ولم يسكن إليها ومن كان بهذا الوصف متيقظا متنبها للطوارق والعوارض وباليقظة والتنبية يتمكن من تعهد خواطره ومراعاتها وعند ذلك تخمد نار الشهوة فلا تكون لها غلبة ولا قوة فيتصف العبد حينئذ بصمة العمّة فإذا صار عفيفا كان متجنبيا لكل ما نهى الله عنه محافظا على جميع ما

أمر به وهذا هو معنى الطاعة لله عز وجل وأصل هذا كله عدم رضا عن نفسه فإذن لا شيء أوجب على العبد من معرفته بنفسه ويلزم من ذلك عدم الرضى وبقدرة تحقق العبد بمعرفة نفسه يصحوا حاله ويعلموا مقامه قوله خلاف ما تهوى طريق الفتح يتنزل عليه كلام أبي طالب المنقول في النص الذي قبل هذا وهو قوله والطريق إلى هذا بأن يملك نفسه فيملكها إلى آخره قوله كذلك قطع سائر العلائق أي قطع للعبد لسائر ما يعوقه ويشغله عن الله سبحانه طريق لفتح باب الإرادة لما فيه من تيسر الإقبال على الله والتوجه إليه وقصر الهمة عليه فهو أعون شيء على السلوك قال السيد ابن عطاء الله الخذلان كل الخذلان أن تنفرغ من الشواغل ثم لا تتوجه إليه ونقل عوائقك ثم لا ترحل إليه قال الشيخ ابن عباد من الخذلان أن تصدك العوائق والشواغل عن التوجه إلى الله تعالى والرحيل إليه فالواجب عليك أن تبادر إلى ذلك وترمي بالعوائق والشواغل خلف ظهرك كما قيل سبروا إلى الله عرجا ومكاسير ولا تستظروا الصبغة فإن إنتظار الصبغة مطالة قال الله عز وجل إنفروا خفافا وثقالا وقد تقدم هذا المعنى عند قوله إحالة الأعمال على وجود الفراغ من رعونات النفوس فإن زالت شواغلك وقلت عوائقك ثم قعدت عن التوجه والرحيل فهو الخذلان كل الخذلان صح من شرح الحكم وقال الأستاذ أبو القاسم القشيري بعد أن ذكر أن أول ما يبدأ به المريد التوبة من جميع المعاصي قال ثم بعد هذا يعمل في حذف العلائق والشواغل فإن بناء هذا الطريق على فراغ القلب وإذا أراد الخروج عن العلائق فأولها الخروج عن المال فإن ذلك الذي يميل به عن الحق ولم يوجد مريد دخل في هذا الأمر معه

علاقة من الدنيا إلا جرت تلك العلاقة عن قريب إلى ما منه خرج قوله والرفض للحظوظ والخلائق حظوظ النفس ما يقابل الحقوق التي عليها وقد يكون الحظ جلياً كما في المعصية وقد يكون خفياً كما في الطاعة ومرجع ذلك كله إلى هوى النفس وقد سبق وأشار برفض الخلائق إلى الخروج عن الجاه قال الأستاذ أبو القاسم إثر الكلام السابق فإذا خرج من المال فالواجب عليه الخروج عن الجاه فإن ملاحظة الجاه مقطعة عظيمة وما لم يستوي عند المريد قبول الخلق وردهم لا يجيء منه شيء بل أضر الأشياء إليه ملاحظة الناس إياه بعين الإثبات والتبرك به لإفلاس الناس عن هذا الحديث وهو بعد لم يصحح الإرادة فكيف يصح أن يتبرك به فخروجهم من الجاه واجب عليهم لأن ذاك سم قاتل لهم صح من الرسالة وقال السيد ابن عطاء الله ادفن وجودك في أرض الحمول فما نبت مما لم يدفن لا يتم نتاجه قال الشيخ ابن عباد لا شيء أضر على المريد من الشهرة وانتشار الصيت لأن ذلك من أعظم حظوظه التي هو مأمور بتركها ومجاهدة النفس فيها وقد تسمع نفس المريد بترك ما سوى هذه الحظوظ ومحبة الجاه وإيثار الاشتهار مناقض للموذية التي هو مطالب بها صح من شرح الحكم ويحتمل أن يكون كلام المؤلف إشارة إلى العزلة قال السيد ابن عباد ما نفع القلب شيء ومثل عزلة يدحل بها ميدان فكره قال سيدي أبو عبد الله بن عباد مداوات أمراض القلب واجبة على المريد وأمراضه إنما تكون من غلبة أحكام الطبع عليه من صحته الأضداد ووقوفه مع المعتاد وانقياده إلى هوى النفس وأسه بعالم الحس ومداواتها بالمرض يتأتى من وجوه كثيرة وأبلغها في ذلك

وأسمعها العرلة عن الناس المصحوبة بالفكرة في العزلة بتقيد الطاهر عن محالطة من لا تصح مخالطته ولا يأمن من دخول الأفات عليه بصحبته فيتخلص بذلك الممتزل عن المعاصي التي يتعرض لها بالمخالطة مثل العيبة والمداهمة والرياء والتصنع ويحصل له بذلك السلامة من مساومة الطبايع الرديئة والأخلاق الدنية ويستفيد أيضا بذلك صيانة ديه ونفسه عن التمرص للمعصومات وأنواع الشرور والفتن فإن للنفس تولعا وتسارعا إلى الخوض في مثل هذا.

والثان تحصيل علوم بالطلب أعظمها علم اليقين والأدب

الثاني هو التحلي بالصفات المحمودة ولا شك في حصولها لمن حصل له علم اليقين وتأدب مع الله في أعماله وأحواله قال سيدي أبو عبد الله بن عباد والأدب له موقع عظيم في التصوف ولذلك قال أبو حفص رضي الله عنه التصوف كله أداب لكل وقت أدب ولكل حال أدب ولكل مقام أدب فمن لزم أداب الأوقات بلغ مبلغ الرجال ومن ضيع الأدب فهو بعيد من حيث يظن القرب ومردود من حيث يريد القبول وقال أبو عبد الله بن رقيم يا بني اجعل عملك ملحا وأدبك دقيقا وقال بعضهم إلزم الأدب ظاهرا وباطنا فما أساء أحد الأدب في الظاهر إلا عوقب ظاهرا وما أساء أحد الأدب باطنا إلا عوقب باطنا وقال ذو النون المصري رضي الله عنه إذا خرج المريد عن حد الأدب فإنه يرجع من حيث جاء وقال الثوري رضي الله عنه من لم يتأدب للوقت موقة مقت وقال ابن المبارك رضي الله عنه نحن إلى قليل من الأدب أحوج

ما إلى كثير من العلم وقيل لبعضهم يا سيء الأدب فقال لست بسوء الأدب فقيل له ومن أدبك قال الصوفية والأدب اللازمة للمريد عامة في ظاهره وباطنه وأدب الظاهر تبع للأدب الباطن وأدب الباطن هو التحلي بحسن الأخلاق كلها في الحديث عن رسول الله ﷺ أنه قال أدبي ربي فأحسن أدبي ثم أمرني بمكارم الأخلاق فقال خذ العفو وأمر بالعرف وأعرض عن الجاهلين ولا يحصل له ذلك بعد توفيق الله وتأيدته إلا بالرياضة وأظن كلامه مع قول ابن عطاء الله من جهل المرید أن يسيء الأدب الحكمة هو مفيد جدا.

علم اليقين يقتضي العبادة	وعمل البرية السعادة
وصف العبودية من عين علم	اليقين من حقه عبودة المقربين
أول هذا التسوام المؤمنين	والثاني في ذاك الخواص الموقنين
والثالث الثابت من حق اليقين	ذلك الخس من خواص المحسنين

من جملة اصطلاح السادة الصوفية رضي الله عنهم علم اليقين و عين اليقين و حق اليقين و العبادة و المعبودية و العبودة قال الأستاذ أبو القاسم القشيري في أثناء تفسيره لما اصطالحوا عليه و من ذلك علم اليقين و عين اليقين و حق اليقين و هذا عبارة عن علوم جليلة فاليقين هو العلم الذي لا يتداخل صاحبه ريب على مطلق العرف و لا يطلق في وصف الحق سبحانه لعدم التوقيف فعلم اليقين هو اليقين و كذلك عين اليقين نفس اليقين و هو اليقين نفس اليقين فعلم اليقين على موجب اصطلاحهم ما كان بشرط البرهان و عين اليقين ما كان بحكم البیان و

حق اليقين ما كان تبعه العيان فعلم اليقين لأرباب العقول و عين اليقين لأصحاب العلوم وحق اليقين لأصحاب المعارف وقال سمعت الأستاذ أبا علي يقول العبودية أتم من العباداة فأولا عبادة ثم عبودية فالعبادة للعوام من المؤمنين و العبودية للمخووص و العبودة الخاص الخاص و سمعته يقول العبادة لمن له علم اليقين و العبودية لمن له عين اليقين و العبودة لمن له حق اليقين و سمعته يقول العبادة لأصحاب المجاهدة و العبودية لأرباب المكابذات و العبودة صفة أهل المشاهدات فمن لم يدخر عند نفسه فهو صاحب عبادة و من لم يظن عليه بقلبه فهو صاحب عبودية و من لم ييخل عليه بروحه فهو صاحب عبودة قوله و عمل البر هو بالنصب عظما على العبادة و عوام و خواص بتخفيف الآخر لضرورة الوزن.

عبادة العبد لنفسه الثواب فائدة كذاك دفعه العقاب
ان قصد النسبة فهو اولى او ذات مولاه فذاك اهلى

قال السيد إين عطاء الله من عبد الشيء يرجوه منه أو ليدفع بطاعته ورود العقوبة عنه فما قام بحق أوصافه قال السيد أبو عبد الله بن عباد عمل العامل لأجل حصول الخزاء أو فرارا من عقوبة المولى مدخول مدلول ليس من شأن العارفين و المحققين أن قيام العبد بحق أوصاف مولاه يقتضي أن لا يعمل لأجل حظه من جلب ثواب أو دفع عقاب لأنه عبد يستحق عليه مولاه كل شيء و لا يستحق هو عليه شيئا وهذا من أعلام المحبة لله تعالى لأن المحب مجتمع بهم بأمر محبوبه لا مراد له إلا ما أراد فعلى العبد أن

يعمل لربه عز وجل لأجل جلاله وعظمته وما هو عليه من محامد صفاته التي لا يشارك فيها وإن خالف هذا وعمل على طلب حظه لم يقم بحق صفات مولاه وكان ذلك نتيجة جهله وغفلته وعدم حبه لربه ومعرفة قوله إن قصد النسبة فهو أولى أي إن قصد بعبادته نيل النسبة إلى الله أي كونه مملوكا له فهو أولى من قصد نيل الثواب أو دفع العقاب لأنه عبد يستحق عليه مولاه كل شيء ولا يستحق هو على مولاه شيئا قوله أو ذات مولاه فذلك أعلى أي أعلى المراتب بمعنى أنه عمل لربه عز وجل لأجل جلاله وعظمته وما هو عليه من محامد صفاته التي لا يشارك فيها.

هو كمال النفس بالحق المبين	طالات صاف بمقامه اليقين
وهو توكل ومنها الشكر	وذلك تسع توبة والصبر
وبالرضى قد حقق الوفاء	محبة والخشوع والرجاء
صدق العبودية بالتحقيق	يحصل من ذلك بالتوفيق

قال الشيخ أبو طالب في كتاب القوت بعد ذكره للمقامات التسع وهذه المقامات التي ذكرناها هي مقامات اليقين أولها التوبة إلى هذا المقام من المحبة منوط بمحضه إن أعطى العبد حقيقة من أحدها أعطى من كل مقام حالا ومن كل حال مشاهدة علم وكلها مجموعة في الإيمان إن أعطى العبد حقيقة الإيمان حتى يكون مؤمنا حقا غير مرتد ولا مستبدل به في علم الله وكان إيمانه هبة ومنة لا عارية ووديعة فيسترد على إظهار يسر أو إدراج مكر أعطى من جميعها حالا حالا وشهادة شهادة وإن تفاوتوا في العلوم في القرب فأصل ذلك كله الإيمان بالله

فيتوب العبد إلى من آمن به من الوعد و عما آمن به من الوعيد ليستقيم
نوحيده باليقين كما قال سبحانه إن الذين قالوا ربنا الله ثم استقاموا و
قال تعالى فاستقم كما أمرت و من تاب معك ثم يزهد فيما تاب منه من
هواء لتصح توبته و تخلص فتكون نصوحا كما قال ما عبدكم ينمئ و ما
عبد الله باق و قال تعالى و الآخرة خير و أبقى و قال تعالى و شره بضمن
بغض دراهم معدودة و كانوا فيه من الزاهدين لما أخرجوه عن أيديهم
و تركوه و جاءوا إلى أبيهم زهدوا فيه ثم يصبر عما رهد فيه ليحق زهده
كما قال تعالى و تواصلوا بالحق و تواصلوا بالصبر و قال تعالى و لربك
فاصبر ثم يشكر على ما صبر عليه ليكمل صبره كما قال تعالى لا قوة
إلا بالله و اصبر و ما صبرك إلا بالله و ما بكم من نعمة فمن الله و اشكروا
لي و لا تكفرون ثم يرجوا من شكر له ليزيده من فضله فيعطيه فوق أمده
بحسن ظنه به كما قال تعالى و لئن أدقنا الإنسان منا رحمة ثم نزعناها
منه إنه ليؤس كفور ثم يخاف فوت ما رجي من تقصيره في الشكر
بما أولى لتحقيق ضبطته برجائه و يتم إشفاقه من تبديل ألاله كما قال
تعالى يدعون ربهم خوفا و طمعا و قال تعالى مخبرا عن أوليائه إنا كنا
قل في أهينا مشفقين فمن الله علينا و وقانا عذاب السموم و قد عي
من فرح بما أظهر له و فخر بما أوتي و أمن عود البلاء و نسي أنه كان
مبتلى في قوله تعالى و لئن أدقناه نعماء بعد ضراء مسته ليقولن ذهب
السيئات عني إنه لفرح فخور ثم يتوكل على من خافه ثم يسلم نفسه
إليه و يستسلم بين يديه أن يحكم فيه بما أحب لقوله تعالى و على الله
فتوكلوا إن كنتم مؤمنين و قوله تعالى نعم أجر العاملين الذين صبروا

و على ربهم يتوكلون ثم يرضى بمن توكل عليه و عمن توكل له بعلمه بحكمته البالغة و تدبيره الحسن لقوله تعالى رضي الله عنهم و رصوا عنه و لقوله تعالى و من الناس من يشري نفسه ابتغاء مرضات الله ثم يحب من رضي به و رضي عنه إذ كان قد إختاره على ما سواه و إذا صار حسبه لما رآه فصارت هذه المقامات التسع كمقام واحد إذ بعضها مرتبط ببعض و دليلها كتاب الله الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه و لا من خلفه ثم يرجع بعد مقام المحبة إلى حال الرضى و إن إلى ربك المنتهى و ليس الرضى نهاية إذ ليس للمحجوب غاية و أنظر تمام كلامه في كتاب المحبة قوله يحصل من ذاك البيت الصدق في العبودية مطلب العارفين و هو أعلى مطلب قال السيد ابن عطاء الله مطلب العرفين من الله الصدق في العبودية و القيام بحقوق الربوبية.

تحقيقها بترك الاختيار في المنازعة للأقدار
مع مذلة و الافتقار إلى الله الواحد القهار

قال الأستاذ أبو القاسم في الرسالة و يقال العبودية ترك الاختيار فيما يبدو من الأقدار و قيل من علامة العبودية ترك التدبير و شهود التقدير و في الرسالة أيضا عن أبي سهل الصعلوكي التصوف الإعراض عن الاعتراض و فيها عن رؤم التصوف مبني على ثلاث خصال التمسك بالمقر و الافتقار و التحقق بالبدل و الإيثار و ترك التعرض و الاختيار و قال السيد ابن عطاء الله لروح نفسك من التدبير فما قام به غيرك عنك لا تقوم به لنفسك قال سيدي أبو عبد الله بن عباد تدبير الخلق لأمر

ديهم على الوجه الذي نقوله مذموم لأن الله تعالى قد تكمل لهم بذلك وقام به عنهم وطلب منهم أن يفرغوا قلوبهم منه ويقوموا بحق عوديته ووطائف تكليفاته فقط وهو أن يقدر العبد لنفسه شئوا يكون عليها من أمور دنياه على ما تقتضيه شهوته وهواه ويدبر لها ما يليق بمن أحوال وأعمال ويستعد لذلك ويهتم لأجله وهذا تعب عظيم استعجله لنفسه ولعل أكثر ما يقدره لا يقع فيحيب ظنه ويبطل سعيه ثم فيه من ترك العبودية ومضادة أحكام الربوبية ومنازعة القدر وإضاعة العمر ما يحمل العاقل على تركه واجتنابه وقطع مواده وأسبابه قال سه بن عبد الله رضي الله عنه دوروا التدبير والإختيار فإنهما يكدران على الناس عيشهم وقال سيدي أبو الحسن الشاذلي إن كان ولا بد من التدبير فدبروا أن لا تدبروا وهذه المسألة أساس طريق القوم بل هي جملة وكيته والكلام فيها طويل وعريض وإنما اقتصرنا فيها على هذا القدر اليسير من التنبيه لأن المؤلف رحمه الله أفرد في هذا المعنى كتابا سماه التنوير في إسقاط التدبير أحسن فيه غاية الإحسان وقرب الأمر فيه بحيث يستغنى به عما صنف في هذه الطريقة من ديوان متحصله فتعبد على كل مرید نجيب إنتهى وقال في كلامه على حكمة من جهل المرید أن يسيء الأدب وءاكد ما ينبغي أن يجتنبه المرید من مقتضيات هذه الحيلة التي ظهرت لنا أنها مراد المؤلف أن يوطن خاطره على شيء من الاعتراض على الله تعالى وتعاطي التدبير معه والتبرء بأحكامه المؤلفة له في نفسه أو غيره وأن يسرح لسانه بالشكوى إلى الخلق والعيب ما يوافق هواه أو يقص في نظره مما يراه من الخلق فإن خطر بباله أو حرى

على لسانه شيء من ذلك فليبادر إلى الاستغفار منه و التمصي عنه و
ليعلم أن تشاغله بذلك من أعظم الحسنات و أفضل القربات و ذلك
يدخله في مقامات الرضى و يوصله إلى غاية النعيم و العطاء كما أن
توطئه به و تهاونه به من أعظم خطاياهم و أكبر ذنوبه يؤديه ذلك إلى
تسخط الأقدار و الوقوع في دركات النار تعود بالله من ذلك صبح من
شرح الحكم و قال السيد ابن عطاء الله معصية أورثت دلا و افتقارا خبير
من طاعة أورثت عزاً و استكباراً قال سيدي أبو عبد الله بن عباد الدل
و الافتقار من أوصاف العبودية و العز و الاستكبار مناقضان لها لأنها
من صفة الربوبية و لا خير في الطاعة إذا لزم عنها شيء لما يناقض صفة
العبودية لأنها تحبطها و تبطلها كما لا مبالاة بالمعصية إذا لزمها صفة
العبودية لأنها أيضا تحوّلها و تزيلها قال سيدي أبو مدين رضي الله عنه
إنكسار العاصي خبير من صولة المطيع صبح من شرح الحكم.

لا زما الوفاء بالعهود و الحفظ للحقوق و الحدود
كذا الرضى في ذلك بالموجود و الصبر في هذا على المفقود
فلا يكون النقص بالإيـلام و لا زيادة من الأنعام

في الرسالة عن ابن عطاء الله العبودية في أربع خصال الوفاء بالعهود
و الحفظ للحدود و الرضى بالموجود و الصبر على المفقود وفيها أيضا عن
أبي عبد الله بن خفيف القناعة ترك التشوف في إلى المفقود و الاستعانة
بالموجود و عن رسول الله ﷺ قال كن ورعا تكن أعبد الناس و كن قنعا
تكن أشكر الناس و أحب للناس ما تحب لنفسك تكن مومنا و أحسن

مجاورة من جاورك تكن مسلما وأقل الضحك فإن كثرة الصحت نمت
القلب و في الرسالة أيضا وقيل الزهد في قوله تعالى لكي لا تأسوا على
ما فاتكم ولا تفرحوا بما آتاكم.

ان يثبت العبد للاستقامة	فتلك للعباد هي الكرامة
بها تكون عنده مهذبا	من حضرة الله ترى مقربا
يطلعها لذا على الحقائق	و فهم غامض من الدقائق
محلها بما به جماتها	يحصل لها من أجله كمالاتها

قال السيد ابن عطاء الله رجا رزق الكرامة من لم تكمل له الإستقامة
قال سيدي أبو عبد الله بن عباد الكرامة الحقيقية إنما هي حصول الإستقامة
و الوصول إلى كمالاتها و مرجعها إلى أمرين صحة الإيمان بالله عز وجل
و إتباع ما جاء به الرسول ﷺ ظاهرا و باطنا فالواجب على العبد لا
يحرص إلا عليها و لا تكون همه إلا في الوصول إليها و أما الكرامة بمعنى
خرق العادة فلا عبرة بها عند المحققين إذ قد يرزق ذلك من لم تكمل له
الإستقامة قوله محلها البيت عن النصري في قيمة العبد الرمد بمموده
كما أن شرف العارف بمروفه و قال أبو حفص العبودية زينة العبد فمن
تركها تعطل من الزينة و فيها سمعت الأستاذ أبا علي يقول ليس شيء
أشرف من العبودية و لا إسم أتم للمومن من الإسم له بالعبودية و لذلك
قال الله سبحانه في صفة النبي ﷺ ليلة المعراج و كان أشرف أوقاته في
الدنيا سبحانه الذي أسرى بعبد له ليل و قال جلا و علا فأوحى إلى عبده ما
أوحى فلو كان إسم أجل من العبودية لسماه به و في معناه أشدوا

يا عمرو قاري عند زهراتي يعرفه الصامع والرائي
لا مدعني إلا بيا عبيدا هاتمه أشرف اسمائي

*** **

شهود أوصافك بالتحقق ووصف خالقك بالتعلق
به تكون داخل في حضرة وواصل إليه ذا من منه

قال السيد ابن عطاء الله كن بأوصاف ربوبيته متعلقا وأوصاف
عبوديتك متحققا وقال أيضا تحقق بأوصافك بمدك بأوصافه تحقق
بذلك بمدك بعزته تحقق بمرك بمدك بقدرته تحقق بضعفك بمدك
بحوله وقوته قال سيدي أبو عبد الله ابن عباد على الحكمة الأولى
التعلق بأوصاف الربوبية أن تشهد و جودك و لوازم وجودك لا
شيء من جميع ذلك لك و لا منك وإنما هي عوار عندك فلا ترى
وجودك إلا بوجوده و لا بقائك إلا ببقائه و لا عزك إلا بعزته و لا
غناك إلا بغناه إلى غير ذلك من الأوصاف و لا يتم ذلك إلا بأن
تتحقق بأوصاف عبوديتك من عدمك و فقرك و ذلك و عجزك
و التعلق و التحقق المذكوران متلازمان بل هما شيء واحد على
التحقيق و قال في أثناء كلامه على الحكمة الثانية عن سيدي أبي
الحسن رضي الله عنه و يصحح العبودية بملازمة الفقر والعجز و
الضعف و الدليل لله تعالى و تضادها أوصاف الربوبية فمالك و لها
فلازم أوصافك و تعلق بأوصافه و قل من بساط الفقر الحقيقي يا
عني من للمفقر غيرك و من بساط الضعف يا قوي من للضعيف

غيرك و من بساط المعجز يا قاهر من للعاجز غيرك و من بساط الذل
يا عزيز من للذليل غيرك تجد الإجابة كأنه طوع يدك واستعصوا
بالله و اصبروا إن الله مع الصابرين .

معنى دخول حضرة للرب حصول عرفان به في القلب
إن كمال العرفان في الحصول هو مراد القوم بالوصول
و القرب معنى شهود العبد بقرب مولاه العظيم المجد

قال السيد ابن عطاء الله وصولك إلى الله و صولك إلى العلم به
و إلا فجل ربنا أو يتصل بشيء و قال قريك منه أن تكون شاهدا لقربه
وإلا فمن أين أنت ووجود قربه و من كلام الشيخ ابن عباد على الحكمة
الأولى الوصول إلى الله تعالى الذي يشير إليه أهل هذه الطريقة هو
الوصول إلى العلم الحقيقي بالله تعالى وهذا هو غاية السالكين ومنتهى
سير السالرين و أما الوصول المفهوم بين الذوات فهو متعال عنه و قال
على الثانية القرب الحقيقي قرب الله منك قال الله تعالى وإذا سألك
عبادي عني فإني قريب و قال تعالى ونحن أقرب إليه من حبل الوريد
وحظك من ذلك مشاهدتك لقربه فقط فتستفيد بهذه المشاهدة شدة
المراقبة وغلبة الهيبة والتأدب بأدب الحضرة وأما أنت فلا يليق بك إلا
وصف البعد وشهوده من نفسك كما يقوله المؤلف بعد هذا إلهي ما
أقربك مني وما أبعدني عنك انتهى وقال الأستاذ أبو القاسم القشيري
بعد أن ذكر في معنى القرب نحو ما سبق فأما القرب بالذات فتعالى الله
المثلث عنه فإنه متقدس عن الحدود والأقطار والنهاية والمقدار ما اتصل

به مخلوق والانفصال عنه حادث مسبوق جلت الصمدية عن قول
الوصل والفصل فقرب هو في نعته محال وقرب هو واجب في نعته وهو
قرب العلم والرتبة وقرب هو جائز في وصفه يختص به من يشاء من
عباده وهو قرب بالفعل باللطف.

هذه طريقة الولاية	من له بوصفها القاية
الإشارة إلى جملة ما قدمه في	التصوف من قواعد وغيرها
بضاعة العقول مزجاة لها	حال الشهود وبكشف مبتدا
أدلة العقول للمريد	و للمراد حالة الشهود
هذا برهانه فغيره صرف	وذلك حاله بعكس تصف
الله يجتبي إليه من يشا	يهدي إليه من خشى
شكسان بين من بر به وصل	ومن عليه بدليل يستدل
فنسبة الكشف إلى الأنظار	كالجذب للسالك باهتبار

البضاعة القطعة من المال يتجر فيها ومزجاة بسيرة قليلة وقد
تقدمت الإشارة إلى هذا المعنى في الخطبة أعني أن أصحاب الدليل
والبرهان عامة بالنسبة إلى أرباب الشهود والعيان قوله وبكشف مبتدا
أي مبتدا الشهود بالكشف بمعنى أن المكاشفة مبتدا المشاهدة قال
الأستاذ أبو القاسم القشيري المحاضرة إبتداء ثم المكاشفة بعده ثم
المشاهدة فالمحاضرة حضور القلب وقد يكون يتواتر البرهان وهو بعد
وراء الستر وإن كان حاضرا بإستيلاء سلطان الذكر ثم بعده المكاشفة
وهو حضور متبعث إليها غير مفتقر في هذه الحالة إلى تأمل الدليل و

تطلب السيل و لا مستخير من دواعي الريب و لا محتجوب عن
 نعت العيب ثم المشاهدة و هي وجود الحق من غير بقاء تحته و أنظر
 تمام كلامه رحمه الله قوله أدلة العقول للمريد البيت قال في الرسالة
 بعد أن ذكر أن كل مريد على الحقيقة مراد و لكن القوم فرقوا بين
 المريد فالمريد عندهم هو المبتدي والمراد هو المنتهي والمراد الذي نصب
 بعين التعب و العنى في مقاسات المشاق و المراد الذي لقي بالأمر من
 غير مشقة فالمريد متمب و المراد مرفوق به مر به قوله فلذا بر به لغيره
 عرف البيت إشارة إلى المراد و ذاك إشارة إلى المريد بمعنى أن المراد
 عرف الأغيار باللهو المريد بالعكس فالمراد يستدل بالمؤثر على الآثار
 و المريد استدل بالآثار على المؤثر و المراد شهد المكون قبل الأكوان
 و المريد شهد الأكوان قبل المكون و قد تقدم هذا في الخطبة قوله الله
 يجتبي إليه من يشاء البيت إشارة إلى قوله تعالى الله يجتبي إليه من
 يشاء و يهدي إليه من ييب فالجتنى هو المراد و المنيب المهدي هو
 المريد و فتح المؤلف الشين من خشى و أصله الكسر على لغة طي قوله
 شتان البيت قال السيد ابن عطاء الله شتان بين من يستدل به و يستدل
 عليه المستدل به عرف الحق لأهله و أثبت الأمر من وجود أصله و
 الاستدلال عليه من عدم الوصول إليه و إلا فمتى غاب حتى يستدل
 عليه و متى بعد حتى تكون الآثار هي التي توصل إليه قال سيدي
 بن عباد هو آدم في أول نشأتهم و مبدأ خلقتهم و خروجهم من بطون
 أمهاتهم موسومون بالجهل و عدم العلم قال الله تعالى و الله أحر حكم
 من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئاً ثم إن الله تعالى لما إختصى بعضهم

بخصوصية عيائته واختار منهم من أهله لولايته وما ذاك إلا بحصول العلم الذي يتضمنه قوله وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة الذي يحقق لهم النسبة ويوجب لهم الزلفى والقربة المشار إلى ذلك بقوله لعالمكم تشكرون جعلهم على قسمين مرادين ومريدين وإن شئت قلت مجذوبين سالكين وكلاهما مراد ومجذوب على التحقيق قال الله تعالى الله يجتبي إليه من يشاء ويهدي إليه من يبيد فالمريدون السالكون إلى الله تعالى في حال سلوكهم محجوبون عن ربهم برؤية الأغيار فالأثار والأكوان طاهرة لهم موجودة لربهم والحق تعالى غيب عنهم فهم يستدلون بها عليه في حال ترفيقهم والمرادون والمجذوبون واجههم الحق تعالى بوجهه الأكرم وتقرّب إليهم فعرفوه فلما عرفوه على هذا الوجه أنه حجب الأغيار عنهم فلم يروها فهم يستدلون به عليها في حال توليهم فهذا حال الفريقين وشتان ما بينهما أي بعد ما بينهما و ذلك أن المستدل به على غيره عرف الحق الذي هو الوجود الواجب لأهله وهو المختص بوصف القدم وأثبت الأمر المشار به إلى الأثار العدمية من وجود أصله المشار به إلى المؤثر المتحقق وجوده والمستدل بعينه عليه على عكس ما ذكرناه لأنه استدل بالمجهول على المعلوم وبالمعدوم على الموجود وبالأمر الخفي على الظاهر الخلي و ذلك لوجود الحجاب ووقوفه مع الأسباب وعدم احتفظائه بالوصول الإقتراب وإلا فمتى غاب حتى يستدل عليه بالأشياء الحاصرة ومتى بعد حتى تكون الأثار القريبة هي التي توصل إليه أو فقد حتى تكون الأثار الموجودة التي تدل عليه.

عجبت لمن يبقي عليك شهادة	و انت الذي أشهدته كل مشهد
لذلك له حالة البقا والسحو	و ذاك له حال الفنا والمحو
هاليجذب كشف عن كمال الذات	ثم شهود بعد الصفات
وبعد الأسماء بالتعلق	ثم إلى الآثار منها يرتقي
للاسالك سالك للصفات	منها إلى كشف كمال الذات
دللت على اسمائه الآثار	وقد تنورت به الأسرار
ودلت الأسماء على الصفات	وهذه على وجود الذات
بداية المجذوب تلك القاية	لسالك مبداء النهاية
لصاحب الجذب وربما وقع	بين قدل و طرق مجتمع

نظم في هذه الأبيات قول السيد ابن عطاء الله دل بوجوده على وجود أسمائه و بوجود أسمائه على ثبوت أوصافه و بوجود أوصافه على وجود ذاته إذ محال أن يقوم الوصف بنفسه فأرباب الجذب يكشف لهم عن كمال ذاته ثم يردهم إلى شهود صفاته ثم يرجع إلى التعلق بأسمائه ثم يردهم إلى شهود آثاره و السالكون على عكس هذا فنهاية السالكين بداية المجذوبين و بداية السالكين نهاية المجذوبين لكن لا بمعنى واحد و ربما التقيا في الطريق هذا في ترفيه و هذا في تدليه قال سيدي أبو عبد الله بن عباد المحصوصون بالقرب و الوصول إليه ينقسمون إلى قسمين سالكين و مجذوبين ف شأن السالكين الاستدلال بالأشياء عليه و هم الذين يقولون ما رأينا شيئاً إلا رأينا الله بعده و شأن المجذوبين الاستدلال به على الأشياء و هم الذين يقولون ما رأينا شيئاً إلا رأينا الله قبله و لاشك أن الدليل أبداً أظهر من المدلول فأول ما ظهر للسالكين الآثار و هي الأفعال فاستدلوا بها على الأسماء و بالأسماء على

الصفات و بالصفات على وجود الذات فكان حالهم الترقى و الصعود من الأسفل إلى الأعلى و أول ما ظهر للمجذوبين حقيقة كمال الذات المقدسة ثم ردوا منها إلى مشاهدات الصفات ثم رجعوا إلى التعلق بالأسماء ثم أنزلوا إلى شهود الآثار فكان حالهم التبدلي و النزول من أعلى إلى أسفل فما بدأ به السالكون من شهود الآثار إليه إنتهى المجذوبون و ما ابتدأ به المجذوبون من كشف حقيقة الذات إليه إنتهى السالكون لكن لا بمعنى واحد فإن مراد السالكين شهود الأشياء لله و المراد من المجذوبين شهود الأشياء بالله فالسالكون عاملون على تحقيق الفناء و المحو و المجذوبون مسلكون بهم طريق البقاء و الصحو ولما كان شأن العريقين النزول في تلك المنازل المذكورة لزم التنازلهما في طريق سفرهما السالك مترقي و المجذوب متدلي .

تذليل ما أوردت في ذا العلم	به إنتهى مرادنا بالظنم
الحمد لله على تمامه	من فضله ذاك و من انعامه
و الشكر لله على التوفيق	مذهب السنية بالتحقيق
نسأل منك الختم بالصعادة	هذه الصفات و جوار السادة
عليهم نعمت من نبين	و جملة الأخيار و الصديقين
و الشهداء مع جمع الصالحين	و احشون في زمرةهم و الوالدين
و جملة المشايخ المعلمين	و جملة الأعيان و المصالحين
بجاء الأنبياء و كل المرسلين	و سائر الأملاك و المقربين
و صل و سلم يا الله العالمين	على الذين قد ذكرت أجمعين
ثم أحص بالصلاة و السلام	فينا و الآل و الصحب الكرام
و تابعي سنتهم على التمام	ثم على الإخوان مني السلام

ما نظروا النظم يعين الإهتمام	واخلصوا الدعاء لنظم النظام
عسى الإله أن يتبل قصده	به كما أنال به رفده
حتى أتى بعوضه مستوفيا	عن أكثر المختصرات مفنيا
فكم فيه من غامض قد انجلي	ومن عويمس جا سهلا 338
وإن يكن شيء فيه من الخلل	فهو لا قصد فيصلح البطل
فلما يخلوا الذي قد ألفا	من اعتراض في كتاب صنف
لا سيما لنظام علم وصفا	من الصعوبة بما قد عرفا
صوب الكتاب ذاك من ذا الجود	أجراه مجري الما بجوف السود
أبباته ألف ونصف ألف	ونيف قانفت بالآلاف
وعدة النيف مثل حسنة	كان كمال النظم أول سنة
تسمى من بعد ثمان مائة	كفـيـة له شر كل فنة
بحرمة الأخيار وأهل الجاء	وأخـر الدعاء حمد الله
ثم الصلاة والسلام في الختم	على رسولنا الذي به الختم
والله وسعبه والتابعين	وتابعي احسانهم والصالحين

التدليل التكميل وأشار بقوله وجوار السادة عليهم أنعمت إلى آخره إلى قوله تعالى فأولئك مع الذين أنعم الله عليهم من السيئين والصديقين والشهداء والصالحين والظاهر أن قوله عليهم أنعمت على حذف الموصول أي وجوار السادة الذين أنعمت عليهم قوله وحملة المشائخ مصوب بالعطف على الياء المحذوفة من قوله أحشرون وكذا قوله و جملة الأحياء قوله بجاء الأنبياء متعلق المحذوف تقديره

التوسل إليك بجاه الأنبياء أو هو حال من فاعل نسأل أي متوسلين بجاه
الأنبياء قوله عسى إله أن ينيل قصده به أي أن يعطيه ما قصد به من
ثواب الأجرة و من الإنتفاع به قوله كما أنال فيه رفته حتى أتى بعونه
مستوفيا البيتين أي كما أماله إحسانه في هذا النظم حتى جاء بتوفيقه
تعالى وافيا بالعرض محتويا على المهمات معنيا عن أكثر المختصرات
لكثرة ما تجلى فيه من المعاني الفاضلة و تسهل فيه من الإشكالات
الصعبة العويصة قوله فيصلح البطل هو إذن منه في إصطلاح ما يمكن أن
يقع في كتابه من الغلط و طغيان القلم لاكن إنما يصلحه المحقق الراسخ
في العلم الذي لا يلتبس عليه الحق و هو الذي كنى عنه بالبطل و أصله
الشجاع الذي تبطل معه الحيل قوله فقلما البيتين هو اعتذار عما يقع له
من الوهم و كان علم الكلام في غاية الصعوبة لأن البحث فيه عن ذات
الله و صفاته و هو تعالى مخالف للحوادث ليس كمثله فقد تحض العقل
في هذا العلم و الوهم يلابس العقل في مأخذه و الباطل يشاكل الحق في
مباحثه فانظم إلى التأليف الذي هو مظنة الوهم كونه بالنظم لا بالنثر و
كون المنظوم حسنا في غاية الصعوبة قوله صوب الكتاب ذاك من ذي
الحدود البيت الصواب الصواب و أشار إليه بلفظ البعيد للتعظيم و المعنى
أن ما في الكتاب من الغلط و الوهم هو من نفسي و ما فيه من الصواب
هو من الله عز وجل بتوفيقه و محض فضله خلقه في قلبي و أجراء على
لسامي محرى الماء في جوف العود قلنا ظرف لذلك الصواب لا فاعل
له كما في المشبه به و هذا على سبيل التأديب مع الله و الشكر له سبحانه
كما قال عز من قائل ما أصابك من حسنة فمن الله و ما أصابك من

سينة فمن نفسك وإلا فالمعتقد أنه سبحانه الخالق لجميع الأعمال وشبه العلم في القلب بالماء في العود لأن العلم حياة القلوب كما أن الماء حياة النبات والأشجار قوله تألفت بالألف أي تألفت ونصف الألف الألف والنيف بالموائفة أي المصاحبة والمناسبة ولهذا التأليف تأليفاً وهو أخص من التصنيف لأن المصنف من جعل العلم أصافاً كالمستحيلات والواجبات والخائرات ومقدمة الطهارة والصلاة والبيع والمؤلف من زاد عليه بمراعات الألفة بين الكتب والمسائل وبه تظهر رتب المصنفين ويتميزون ويفضل بعضهم بعضاً فالإلف بكسر الهمزة قوله وعدة النيف مثل حسنة النيف في اللغة الريادة وأراد أن عدة النيف عشرة أبيات وكفى بذلك إذ الحسنة بعشر أمثالها وقد يوجد في بعض النسخ أكثر من هذا العدد كالنسخة التي اعتمدت عليها في هذا الشرح فإن النيف فيها ستة عشر بيتاً ووجدت في بعض النسخ كما ذكر المؤلف وقد يجمع بين السختين بأنه أراد على ما في هذه السخة بالألف ونصف الألف والنيف جميع أبيات الرجز وعلى النسخة الأخرى ما قبل قوله عدته ألف ونصف الألف إلى آخر الأبيات الستة والله تعالى أعلم قوله وآخر الدعاء حمد الله هو من قوله تعالى وآخر دعوانهم أن الحمد لله رب العالمين قيل المراد آخر ما يتكلمون به إذا تكلموا أن الحمد لله رب العالمين وقال الزجاج أخبر الله تعالى أنهم يبتدون بتعظيم الله ونزيهه ويحتتمون بشكره والثناء عليه إنتهى فالدعوى في الآية بمعنى القول والكلام وكذا الدعاء في النظم ويحتمل أن يكون الدعاء بمعنى السؤال والطلب وجعل الحمد دعاء لأن في ضمنه الإزدياد لقوله تعالى وإد تأد

ربكم لئن شكرتم لأزيدنكم ولا سيما إذا فسرنا الحمد بالشكر وقد أشار
إليه المنخر ولأن الحمد هو الثناء بالجميل فيقتضي الإنعام على الحامد
فكان السؤال كما قال الشاعر .

إذا أنسى عليك المراء يوما كفناه من تعرضك الثناء

و أيضا الحمد ذكر وقد قال رسول الله ﷺ حاكيا عن ربه عز و
جل من شغلته ذكرى عن مسألتي أعطيته فوق ما أعطي السائلين و هنا
إنقضى هذا المختصر و الحمد لله رب العالمين .

إنتهى و كفى و سلام على عباده الذين اصطفى .

من الزناد بل جميل من شيعته ولا يعلم على الخط ويرى كفاء كل الشوارح
 فلا الرضا عي
 اء الرضى علينا التي في قوما كبر اليمين قبح ضحا الشناذ
 وانما الجروفي وقد فلا الرضا الهم صلى الله عليه وسلم حاكم
 من ميم عني وبارق شعله في عن مشائخ اعطينهم غفران اعطيت
 الرضا يلين وقملا اوقضى هذا الخلق والحقير لهم والاعالي
 انهمي وربي وسلاح علي
 عبادة له لا في غير
 اصطفى



ترجمة الإمام أبو العباس

أحمد بن علي

بن عبد الرحمن المنجور

هو الإمام العلامة مفخرة أهل زمانه، صدر علماء عصره السابعة
 الشيخ أحمد أبي العباس بن علي بن عبد الرحمان المنجور، كبير فقهاء
 المغرب الأقصى في أواخر القرن العاشر الهجري، أصله من مدينة
 مكناس ثم انتقل منهم من انتقل إلى مكناس مدينة فاس، وكان أبوه علي
 كبير دار ملك بني وطاس وأمينها والقيم على أمورها، كما كان جده
 عبد الرحمان من الأمناء أيضاً، وبفاس ولد المترجم عام 929 هـ علي
 الأرجح، وشأ وأخذ عن من كان بها من علماء وفقهاء ضمن الفهرس
 أسماءهم وعرف فيه بهم وذكر مروياته عنهم، كما محمد بن أحمد
 البسيتي - وهو كان عمده - وعبد الرحمان سفين العاصمي وعبد
 الواحد بن أحمد الونشريسي وعلي بن هارون المطغري ومحمد ابن
 مجبر المساري وعبد الوهاب الزقاق.

وكان المنجور ثاقب الدمن ذكي القلب نجيباً مجتهداً سريع
 الفهم حسن الإدراك حريصاً على تحصيل العلوم واستيعاب الفنون حتى
 استكمل حفظها واثقن فهمها وصار يحى يشار إليه بالبنان فيها مع صغر
 سنه وفتاء عوده ووجود من هم أكبر منه سناً، ولما أكمل التعلم والدراسة
 انصرف إلى التدريس والتأليف فاقبل عليه الطلبة من كل الأفاق وتنافسوا
 في حضور مجالسه العلمية لمهارته في التبليغ واستحسانهم لطريقته في
 التدريس وقدرته على إيضاح الغامضات وحل المشكلات، كما تنافس
 محو العلم والمنسوبون إليه في استنساخ مؤلفاته والاستشهاد بأقواله
 واستنتاجاته، وما زالت درجته تعلو حتى صار شيخ الجماعة بلا منازع،

وطارت شهرته في جميع الأفاق وأدناه السلاطين والأمراء والولاة، وتوددوا له وصاروا يستشيرونه ويحترمون رأيه ويعملون بنصحه عندما تدعوهم الحاجة إلى استشارته والتماس نصيحته، وكان السلطان أحمد المصور السعدي - على الخصوص يعجله ويصله بجوائز سنوية فلا يلقى لها بالا ويفرقها على الأراامل والضعفاء.

وصفه مترجموه بعبارات طنانة رأينا أن نجمع شتاتها لتستدل منها مجوده على قيمته ورأي الناس فيه، وهي: "إمام فقيه معقولي، محدث 'أصولي، آية من آيات الله في المعقول والمقول، واسع العارضة والإطلاع، ذو مهارة كاملة في جميع الفنون، احفظ أهل زمانه وأعرفهم بالتاريخ والبيان والمنطق والكلام والأصول والحديث والتفسير، متبحر في العلوم كلها من معقول ومنقول، عارف "برجال الحديث، شديد العناية بالتحصيل، قوي التحقيق عند الإلقاء والتقرير، معتن بالمطالعة والتقييد والإقراء لا يميل ولا يضجر، منصف "في البحث والمذاكرة، جنوح" إلى الصواب مهما تعين وعند من تعين، يميل مع الحق حيث كان، صدوق" في النقل متثبت" في الإملاء، قوي" الإدراك ثاقب الدهن صافي الفهم، ذو خط فائق وأدب رائق، خدع العلم عمره حتى ألفت إليه العويصات زمامها وبرز على الأقران وصار شيخ الجماعة في وقته، وكان يحض على تعلم جميع العلوم ويتعلمها ويقول أنها كلها نافعة، حتى أنه تعلم لعب الشطرنج فأتقنه ومهر فيه، وصار المشار إليه بالسان في معرفة دقائقه، وتعلم تلاحين عود الغناء فكان يحرك بحس

أوتاره قلوب العاشقين، وبلغ الغاية القصوى في العقائد، أما الأصول فهي عشه الذي فيه يدرج، ويدخل فيه ويخرج، وانفرد عن أهل زمانه بمعرفة تاريخ الملوك والسير والعلماء على طبقاتهم ومعرفة أيامهم، وكان طبعه يحتد في بعض الأوقات حدة تمنع المتعلم من مراجعته والإكثار من مباحثته، وكان مولما بأمثلة العامة خصوصا عامة الأندلس ويستحسن لغتهم ولكنهم ويثني عليهم وعلى بلادهم ويتشوق إليها، وكان العلماء والطلاب يقولون أن فهمه لا يقبل الخطأ، وكانت له طريقة خاصة في التدريس، يجيد ترتيب القول ويتألق في كيفية الإلقاء، عباد من عباد الله الصالحين، لا يفتر عن قراءة القرآن إلا في ساعة المطالعة أو التأليف أو الإقراء أو ضروريات الإنسان، أروع الناس في النقل، كاد أن لا يفارق لسانه : لا ادري، أو حتى انظر، لو كلام بقرب من هذا، دمث الأخلاق رقيق الحاشية، متقشف "قانع" بما تيسر من المأكول والملبوس لا يحسن تدبير الدنيا، وبالحملة فهو - كما قال بعضهم - آخر الناس في فاس، ولم يكن مثله في الفنون بالمغرب ولا جاء بعده من أتقن مثل الذي اتقن من العلم.

أخذ منه عدد عديد من الطلبة صاروا فيما بعد من العلماء المرزبين والمؤرخين المرموقين، منهم السلطان أحمد المنصور السعدي الملقب بالذهبي واجازه وألف برسمه عددا من كتبه، والشيخ يوسف بن محمد القاسمي المشهور بكنية أبي المحاسن، وأحمد بابا السوداني مؤلف ميل الابتهاج وأحمد بن محمد ابن القاضي صاحب المؤلفات

العديدة في التاريخ وغيره واجازه، لازمه كثير - كما يقول عنه في درة الحجال - من سنة خمس وسبعين إلى وفاته، وما فارقه إلا زمن رحلته للمشرق أو زمن أسره فقط أو مدة أقامها بمراكش.

ألف المنجور عدة تأليف ذكر أكثرها في آخر فهرسته، جلها في الفقه والكلام والبلاغة، منها :

- 1- أجوبة في القراءات توجد منه نسخة مكتوبة بخط المؤلف على ما يظهر محفوظة تحت ثمره 8011 بالخزانة الحسنية بالرباط.
- 2- أجوبة مجموعة في الفقه والكلام يوجد منها مخطوط مصور ثمرته 318 ر 73 بالخزانة العامة بالرباط.
- 3- تقريب لفهم شواهد الخرجي في العروض توجد منه نسخة مخطوطة ثمرتها 603 بالخزانة الحسنية بالرباط.
- 4- حاشية كبرى على شرح كبرى السنوسي في العقائد أمره السلطان أحمد المنصور السعدي بإخراجها من مبيضتها الصعبة الدقيقة خط الطرر الملحقة الكثيرة جدا المدمجة، فانقدت بذلك بعد ما كادت تندثر، توجد منها نسختان مخطوطتان بالخزانة الحسنية بالرباط، أولاهما في مجلد ضخم ثمرته 5011 والثانية ثمرتها 575 كتبت في جمادى الثانية عام 1000 هـ.
- 5- حاشية صغرى على شرح كبرى السنوسي، توجد منها نسخة مخطوطة ثمرتها 8054 بالخزانة الحسنية بالرباط.
- 6- شرح المنهج المنتخب، الى قواعد المذهب، وهو شرح لاجوزة علي

بن قاسم الزقاق التجيبي الفاسي في قواعد المذهب المالكي، طبعت مرتين بفاس طبعة حجرية.

7- مراقي المجد، لأيات السعد، تفسير للآيات القرآنية الواردة في شرح سعد الدين التفتزاني لتلخيص المفتاح، يوجد مخطوطا بالخرانة الحسنية بالرباط محفوظا تحت نمرات 176 و 5038 و 5302.

8- القرائد، ومبدي الفوائد، لمحصل المقاصد، وهو شرح لقصيدة في التوحيد من نظم الفقيه احمد بن محمد ابن زكري التلمساني متقدم الترجمة (5 : 97 ع 1440).

9- مختصر نظم القرائد، وهو مختصر الكتاب السابق توجد منه نسخة عتيقة في 300 صفحة كتبت في أواخر دي القعدة عام 997 محفوظة تحت نمرة 4147 بالخرانة الحسنية بالرباط.

10- شرح إيضاح المسالك إلى قواعد الإمام أبي عبد المالك، الترجمة (5 : 108 ع 1444).

11- شرح نظم علاقات المجاز ومرجحاته، والنظم لأبي الفضل ابن الصباغ المكناسي، توجد منه نسخة مخطوطة نمرتها 1032 د بالخرانة العامة بالرباط.

12- الفهرس، كتاب ذكر فيه شيوخه ومروياته عنهم أجاز به السلطان احمد المنصور السعدي، طبع بالرباط عام 1396هـ - 1979 م بتحقيق الاستاد محمد حجي قيدوم كلية الآداب بالرباط، الذي أشار في هذا الأخير مؤلفين اثنين للإمام احمد المنجور عندما ذكر أنفا وهما :

13- المختصر المذهب من شرح المنهج المنتخب، وهو اختصار للشرح

السابق مخطوطة المكتبة الملكية بالرباط عدد 8054.

14- شرح المختصر من ملتقط الدرر

مخطوطات المكتبة الملكية بالرباط أعداد 172 و5038 و5302

توفي رحمه الله بفاس ليلة الاثنين 16 قعدة عام 995 هـ موافق 19 أكتوبر 1587 م ودفن بمطرح الجبل (القبب) خارج باب فتوح متصلاً بقبره بقبر شيخه الرسيتني، قال ابن القاضي في درة البحال : صارت الدنيا تصفر في عيني كلما تذكرت أكل التراب للسانه والدود لبنانه .

أخذت عن "أعلام المغرب العربي" عن الإمام أبو العباس أحمد بن علي بن عبد الرحمان المنجور لعبد الوهاب بن منصور ص - 202-203-204
205-206 .



شارع الكونكو عمارة 23 رقم 1 - المحيط - 10005 - الرباط
الهاتف: 05 37 26 21 80 - الفاكس: 05 37 26 21 79